

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تأليف

بن زغيبة عز الدين

إشراف

الدكتور/ محمد أبو الأجفان

رَفعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

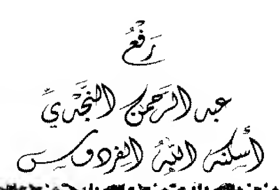
المقاصد العامة

للشريعة الإسلامية

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

تأليف

بن زغيبة عز الدين

إشراف

الدكتور/ محمد أبو الأجفان

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م



مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع

الغردقة : أمام المطار الدولي - تليفون: ٤٤٣٣٩٠/ ٤٤٤٧٤٥ - ت + فاكسميلي : ٥٤٩٧١٥
القاهرة : ٦ (أ) شارع ينبع متفرع من شارع الأنصار - الدقي - ت + فاكسميلي : ٣٦١٤٧٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيّدنا محمد
وآله وصحبه

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

هذا البحث:

قدم لنيل شهادة دكتوراة المرحلة الثالثة

من قسم أصول الفقه بالمعهد الأعلى للشريعة.

جامعة الزيتونة تونس

وقد أشرف عليه فضيلة الدكتور

محمد أبو الأجفان حفظه الله.

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الإهداء

إلى التي جاهدت في سـبيل تربيتى وشـجعتنى على الاغـتراف من منابع المعرفة الإسلامية المرحومة والدتى.

وإلى الذي كان لى سندا في دراستى وأحاطنى برعايته المادية والمعنوية طيلة مدة دراستى والدى العزيز بارك الله في عمره ومدّ الله في أنفاسه.

وإلى من نهلت من علمه الغزير وتأدبت على يديه شيـخي فضيلة الدكتور (محمد أبو الأجفان) أطال الله عمره.

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المقدمة

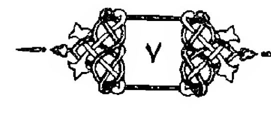
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم. . . وبعد

فإن الناظر المدقّق فى شرائع الله كلّها، التى أنزلها على جميع رسله عليهم السلام ، والتى لم يدخلها تحريف ولا تبديل ، فإنه يستنتج حقيقة ثابتة لا يختلف فيها اثنان ، ولا يعارضها من أوتى حظاً من العلم ، هذه الحقيقة هى أن الله جلت حكمته أنزل هذه الشرائع على هداة خلقه لمصالحهم جميعا ، وليسعدوا بها فى الدنيا والآخرة على السواء، وغاية الشريعة مِن ذلك إقامة مصالح الإنسان كخليفة فى المجتمع الذى هو فرد منه، وكمسؤول أمام الله الذى استخلفه على إقامة العدل والإنصاف ، وضمان السعادة الاجتماعية والفكرية ، وتحقيق الطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمّة.

والشريعة بجميع أحكامها وتصرّفاتها ترمى إلى مقاصد عامة تسعى من خلالها إلى تحقيق مصالح الإنسان، وتهدف إلى إسعاد الفرد والجماعة بقدر الإمكان فى كل عصر ومصر ، ومن ثمّ فقد وضعت على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود واضعها، وقد وسع فيها على الخلق بشكل لا يلحقهم به فساد، ولا تصيبهم منه مشقّة، ولا تنفك عنهم مصالحهم إذا أخذوها على وجهها المطلوب، وبالكيفية التّى وضعت عليها.

فهى بهذا تقدّم النموذج الأمثل والأفضل ، لتنظيم حياة البشر وضبط سلوكاتهم على أحسن وجه ، حتى يحيوا حياة طيّبة ، ويعيشوا عيشة راضية، منسجمين مع الفطرة



التى فطر الله الناس عليها متمتّعين بسلام دائم مع الله ومع أنفسهم ومع الغير.

فالمتتبّع لفروع الشريعة يلاحظ ، أنه قد شرع فى كل أحكامها وتصرّفاتها ما يُحَصِلُ مقصود ذلك الحكم أو التصرّف ، ويوفّر مصالحه كما أنّه شرع فى كل باب ن أبوابها المختلفة مايقيم مقصده الخاص به فإذا عمّت تلك المقاصد جميع أبواب الفقه ، اعتبر ذلك مقصدا عامّا، وشرع فى كل حكم وتصرّف صادر عن الشريعة ، وهذا يفضى إلى أن عمليّة استنباط الأحكام لابدّ أن تكون مبنية على المقصد الذى لأجله شرع ذلك الحكم أو التصرّف ، حتّى تكون هذه الأخيرة مندرجة فى المراد الإلهى ، ويكون القائم بها ممتثلا لأوامر الشارع الحكيم ونواهيه ، فيتحقّق بمجموعها الغاية من هذا الوجود .

ولمّا كانت جزئيات المقاصد المؤدية إلى كليّاتها مظنونا بها فى الكثير منها ، كان لزاما علينا فى عملية الاستنباط الفقهى مراعاة المقصد العام من ذلك، لأنّه مقطوع به، وذلك ضمانا لبناء فقهى متناسق ومتكامل من أدناه إلى أعلاه ، فالأخذ بهذا المسلك، يجعل الشريعة خصبة ثرية ومنتجة، مشبعة لحاجات الناس فى كل عصر ومصر.

وحفاظا على ذلك التناسق الفقهى العام للأحكام، طلب من المجتهد أن يلحق كل اجتهاد أو مسألة عرضت له بمقصدها الخاص بها، وكذا المقصد العام الذى تنخرط فيه باعتبارها جزءاً من التشريع، ومثل هذا الاجتهاد يجعل صاحبه حريّا أن يتبوأ منزلة القائم مقام النبوة .

والذى يبدو أن المقاصد الشرعية علم دقيق، يحتاج الخائض فيه إلى الإحاطة

بعلوم الشريعة، ومن ثمّ فلا يعرج إليه إلا ثلة من العلماء، وقليل ما هم الذين يلجون فيه، لدقّة مسالكه وخطورة مسائله ، فالخطأ في تقدير معانيه، والزلل في تنزيله علي الوقائع يفضي إلي فساد كبيرفي الأحكام المستنبطة تبعا لذلك .

ولقد أصبح الاعتناء بهذا العلم والاهتمام به، من الواجبات الأولى التي يجب القيام بها، وذلك بإثرائه وتوسيعه بالبحث والدراسة لأنّه أصل أصول الدين وأساس الشريعة المتين .

وأحسب أنّي واحد من الذين حاولوا القيام ببعض الواجب وساهموا مساهمة متواضعة في إثراء هذا العلم، وقد دفعني لذلك الأسباب الآتية :

١) لقد كنت مولعا بفكرة تجديد أصول الفقه وكنت أطالع كل مقال وكتاب أعثر عليه في هذا الباب ، وفي شهر مايو من سنة ١٩٨٨م، أ قام المعهد الأعلى للشريعة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة بالجزائر، الملتقى الأول لأصول الفقه ، وقمت وقتها ببحث تحت عنوان : «نحو منهجية جديدة للبحث في الفكر الأصولي» وأثناء بحثي في هذا الموضوع ، تمكّنت من الوقوف على كثير من السلبيات، لكنّي لما حاولت معالجتها بمعلوماتي المتواضعة، لم أجد أمامي سبيلا أسلكه، وكأن مفتاح الانطلاقة مفقود، لأن محاولة تغيير أي شئ، يجب أن تبدأ من أساسه وأساس الأصول وأصلها الأصيل، هي مقاصد الشريعة الإسلاميّة فمنذ ذلك الحين والشوق يحدوني لبحث في هذا الموضوع، وها هي الفرصة قد جاءت

سانحة لذلك وأسأل الله التوفيق .

٢) من المعلوم لدى الجميع أن الفكر الإسلامي بمختلف تيّاراته وآرائه لا زال لحدّ الآن يبحث عن قاعدة صلبة تكون محكًّا لآراء الباحثين ومرآة تكشف العيوب وتحدّد معالم الخطأ ، قصد صقله وإصلاحه ولكن هذه القاعدة تبقى مفقودة رغم الجهود المبذولة والسعي الدؤوب فى ثنايا العلوم الإسلاميّة ، ومشاركة فى هذا المجهود المتواصل، ومن خلال تصوّري أن شطرا كبيرا من الحل إن لم يكن كلّه يكمن في إعادة بعث علم المقاصد بلغة العصر، وفي ثوب يسر الباحثين ، خاليا من العبارات المعقّدة، والألغاز المحيّرة، والاستطرادات المملّة، حتى يتمكّن الجميع من الاستفادة منه، ومن ثمّ جاء الشعور بهذه المسؤولية قويّا ، فأصبحت أرى من الواجب القيام بهذه المهمة .

٣) محاولة تجنيب العقل المسلم من السقوط في ظاهرية الفهم وحرفية التفسير للنصّ الشرعي وتمكينه من ترتيب الأولويات، ومراعاة المراحل، وفهم الظروف القائمة، وانطلاقا من هذا رأيت أن ألقي بهذا البحث بين يدي أفراد المجتمع الإسلامى، حتّي يستنيروا، طريقهم نحو الهدى المنشود، ألا وهو جمع جهود الأمّة وتكثيفها وتوجيهها نحو مواقع الصراع الحضاري لتحقيق السيادة واسترجاع القيادة .

ورغم هذه الأسباب التي تم بيانها، فإنّه من الصعوبة بمكان الخوض في مثل هذه الموضوعات وذلك لقلّة في مصادرها ومراجعها، وهذه الأخيرة لم تكن إلا محاولات

متناثرة عبر أربعة عشر قرنا ، تفصل بينها السنوات الطوال، وأحيانا القرون العديدة، أو تجدها عبارة عن جزئيات متناثرة عبر أبواب علم «أصول الفقه» فتكون بمثابة العضو المقطوع من الجسم، فلا تستطيع أن تمارس دورها، ولا تتمكّن من أداء وظيفتها، أمّا محاولات المعاصرين، فلم تكن إلا بمثابة انتشار واسع للأفكار في جزئية صغيرة من هذا العلم، ومن أجل تحقيق صياغة كليّة لعلم المقاصد الشرعية، علينا أن نتسلّق الغار بعض الأصوليين ونبحر في استطرادات البعض الآخر، كما يجب التقوّي بصبر لا نفاذ له، لاقتفاء أثر حذاق هذا العلم وحكمائه، قصد استجلاء أسرار ما بوّبوا، وسبر أغوار ماكتبوا، عسانا أن نصل إلى المقصود ونبلغ الغاية والهدف المنشود.

منهجى فى البحث:

يتلخّص هذا المنهج في اثنتى عشرة نقطة هي:

١) قمت بتعريف كل المصطلحات المقاصدية، وبيان ماهيتها، وضبط مدلولها، وذلك لارتكاز الموضوع عليها، انطلاقا من أقوال علماء اللغة والشريعة معا.

٢) اعتمدت فى ضبط مدلول المصطلحات المقاصدية الترتيب التاريخى لأقوال العلماء، حتّي نتمكّن من معرفة كيفية تطوّر الدلالة لذلك المصطلح.

٣) التمست الأدلة النقلية والعقلية لكل فكرة قدّمتها، ولكل رأى طرحته.

٤) قمت باستقراء أغلب التفاسير، وكتب شرح الحديث لضبط دلالات النصوص التى تمّ الاستدلال بها فى الرسالة وكذا تحديد معانيها المرادة منها.

٥) اقتصرت فى بحثى على علماء المدرستين ـ المتكلّمين والفقهاءـ فى الأصول ولم أخرج إلى غيرهم، كما اقتصرت على مذاهب الأئمة الأربعة فى الفروع.

٦) إذا تعارضت الأقوال فى مسألة واحدة فإنّنى أسعى إلى المقارنة بينها، وذلك بصياغة رأى كل طرف وبيان فكرته وتوضيح أدلته لأخلص فى النهاية إلى الجمع بينها، أو الترجيح لأقواها.

٧) اعتمدت النقل الحرفي لأقوال العلماء، إذا كانت نصوصها دقيقة مع القيام بالتعليق عليها وبيان وجه الاستدلال فيها، واستنباط أهمّ الأفكار التى يمكن استنتاجها منها فى ذلك الموضوع.

٨) سعيت فى هذا الموضوع إلى تحرير الكليات، انطلاقا من الجزئيات، كما عملت على بناء قواعد علم المقاصد ليسهل العمل به وتطبيقه.

٩) وضعت النتائج الخاصّة بكل باب فى نهايته، وتركت النتائج العامّة إلى الخاتمة.

١٠) قمت بتعريف أغلب المصطلحات الأصولية والفقهية وغيرهما التى أرى أنّها تستحق ذلك ، وذلك فى الهامش.

١١) اكتفيت فى فهرس المصطلحات الأصولية والفقهية بذكر المصلحات التى تم تعريفها فقط مع الإشارة إلى الصفحة التى يوجد بهامشها ذلك التعريف للمصطلح المذكرر.

١٢) قمت بترجمة بعض الأعلام الذين أرى أنهم غير معروفين معرفة واسعة، ولم أتعرض لغيرهم بالترجمة، وذلك لشيوعهم عند العام والخاص، وقد حصرت هذه التراجم فى الأصوليين والفقهاء فقط لصلتهم المباشرة بالموضوع.

وإننى أتوجه بالحمد والشكر إلى الله العزيز القدير الذي وفّقنى إلى إتمام هذا البحث وأكرمنى به كما أتوجه بالشكر إلى الوالدين الكريمين اللذين لم يدّخرا جهدا فى سبيل مساعدتى على إتمام دراستي .

كما أتّوجه بالشكر والتقدير إلى من هو جدير به، وهو أستاذي المشرف على بحثي، الدكتور محمد أبو الأجفان، مدير قسم الفقه والسياسة الشرعيّة بالمعهد الأعلى للشريعة الذي تكرّم فقبل الإشراف على هذا البحث وإعداده، وساعدني في اختياره، وضبط أبوابه وفصوله، ودعمه بآرائه وإضافاته ونصائحه، كما أشكره على ما قدّمه لي من فوائد علمية من خلال مكتبته التى استفدت من مخطوطها ومرفوفها ومطبوعها، فجزاه الله عنّي خير الجزاء .

كما أتوجه بالشكر إلى كل من ساعدني في هذا الموضوع ولو بعبارة أو كلمة أو نصيحة، فلهم منّي جزيل الشكر، ولهم من الله عظيم الثواب والأجر .

تونس في ٥ شوال ١٤١٢ هـ

الموافق لـ ٨ ابريل ١٩٩٢م

عز الدين بن زغيبة.

نقد المصادر والمراجع

ما من موضع يدرس أو بحث يطرق، إلا ولصاحبه جملة من المصادر التى يعتمد عليها، والمراجع التى يرجع إليها، إلا أن حجم هذه المصادر والمراجع، يرجع لطبيعة الموضوع المطروق، فإن كان من المواضيع المتداولة والتى تحظى باهتمام العلماء والدارسين، فإن مادته تكون غزيرة ومصادره موفوره، بل تكون أوسع من الموضوع نفسه المراد دراسته، أما إن كان البحث بكرا، وقل الالتفات إليه أو لم تتبلوز بعد معالمه ولم تضبط عناصره، فهذا تكون مصادره قليلة، وقلما تجد فيه مؤلفا متخصصا بكامله فى ذلك الموضوع، ومثل هذه الموضوعات كثيرا ما تجد أفكارها متفرقة بين ثنايا العلوم المتصلة بها والقريبة منها.

وموضوعي الذي عنوانه: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية شبيه بالنوع الثاني، ومثل هذا يتطلب جهدا كبيرا من الخائض فيه، واستقراء واسعا للمصادر القريبة منه والبعيدة، ليتمكن صاحبه من جمع خيوطه وضم شتاته.

ومثل هذا العمل يجعل المصادر والمراجع كثيرة ومتنوعة تنوع علوم الشريعة، وهذا التنوع منه ما هو ذو صلة قوية بالموضوع المطروق، ومنه ما هو ذو صلة ثانوية به، وبناء عليه فإني أقسّم المصادر والمراجع إلى قسمين: أصلية وثانوية.

القسم الأول: المصادر والمراجع الأصلية:

وهى التى لها علاقة مباشرة بالموضوع وعناصره، وهى فى موضوعي تنحصر فى نوعين هما:

النوع الأول: كتب الأصول والمقاصد:

إن المتتبع لما كتب فى علم المقاصد يستخلص أنه لا يمكن التحدث عن مؤلفات علم المقاصد بمعزل عن أصول الفقه، وذلك لسببين هما:

١ - إن أول فكرة من علم المقاصد ظهرت للوجود، كانت ضمن أصول الفقه، وفي كتاب خاص بأصول الفقه، ألا وهو «البرهان» لإمام الحرمين.

٢ - إن البحث في علم المقاصد لم يستقل عن أصول الفقه إلا في العصر الحديث وإن كانت المراحل الأولي لهذه العملية قد بدأت في القرن الثامن، على يد الإمام الشاطبي.

والذى يتأمل فيما تضمنته الكتابات الأصولية من علم المقاصد، يلاحظ أن هذا العلم بدأ فكرة ضمن مباحث القياس، ثم بدأ يتطور ويتوسع ليشغل باب الاستصلاح ثم يتطور أكثر من ذلك ليشمل باب «التعارض والترجيح»، وذلك في موضوع تعارض الأقيسة، ليستقر البحث المقاصدي بعد ذلك في الأبواب الثلاثة السالفة الذكر ضمن أصول الفقه، حتي جاء الشاطبي الذي أفرده بتأليف خاص، ضمن موسوعته الأصولية، حيث جمع فيها شوارده وقيد أوابده، ونظم أفكاره ورتب عناصره، ليتم بعد ذلك استقلاله التام عن أصول الفقه، وأول خطوة في هذا المجال قام بها الشيخ ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة» لتثني بعد ذلك بما قام به علال الفاسي في كتابه «مقاصد الشريعة ومكارمها»، ثم بدأت بعد ذلك تتوالى الدراسات المستقلة في علم المقاصد عن أصول الفقه، سواء كانت هذه الدراسات شاملة لعلم المقاصد، أو متخصصة في بعض جوانبه.

إلا أن ما كتبه العلماء والباحثون في هذا المجال لا يخلو من المآخذ والانتقادات وهي فيما يلي:

١ - إن معظم ما كتبه الأصوليون حول أصول المقاصد، وكلياتها الخمس، كان يفتقر للاستدلال النقلي، رغم توفر الأدلة النقلية في ذلك من الكتاب والسنة.

٢ - اعتماد أغلب الأصوليين نفس الفروع الفقهية في التمثيل والتدليل، وقلما تجد تجديدا في ذلك، مما جعل عملية تطوير علم المقاصد بطيئة في بدايتها.

٣ - اهتمت الكتابات الأولى في المقاصد بالجزئيات، وبدأ العمل بتأسيس

الكليات والقواعد متأخرا عن ذلك على يد المقري، ثم جاء الإمام الشاطبي ليجعل هذا العلم منهجا متبعا بعده.

٤ - جمود الكتابات الأصولية على ما حرره الغزالي فى علم المقاصد، ولم يكن عمل الأصوليين إلا شرحا أو اختصارا لذلك، باستثناء بعض المحاولات التى لم تحمل زيادات نوعية وإن كانت لها بعض الإضافات، حتي مجئ الإمام الشاطبي.

أما التآليف التى تخصصت فى علم المقاصد فسوف أتحدث عنها لاحقا وبالتفصيل.

النوع الثاني: كتب القواعد الفقهية:

إن اهتمام كتب القواعد الفقهية بعلم مقاصد الشريعة لم يكن بنفس القدر وإنما ثمة تفاوت كمي ونوعي بينها مما يجعل صلتها بالموضوع متفاوتة تبعا لذلك.

فمنها ما كان المؤلف برمته متوجهًا إلى البحث فى الفكر المقاصدي والاهتمام بتقعيد أحد جوانبه الأساسية، وهو جانب المصالح والمفاسد وهذا ما قام به سلطان العلماء ابن عبدالسلام فى كتابه: «قواعد الأحكام فى مصالح الأنام».

ومنها ماكانت معالجته لمقاصد الشريعة فى قواعد كثيرة، مبثوثة داخل القواعد الفقهية التى كتبوها، وقد حملت تلك القواعد المقاصدية زيادات نوعية فى مادة المقاصد ومنهجها، ومن هذه المؤلفات:

* *الفروق للقرافي.*
* *القواعد للمقري.*
* *ترتيب الفروق للبقوري.*

إن هذين النوعين من كتب القواعد الفقهية كانت صلتهما بعلم المقاصد كصلة كتب الأصول به.

ومن كتب القواعد ما كانت دراسته للمقاصد في قواعد محدودة، غلب على شرحها الناحية الأصولية والفقهية، مما جعلت صلتها بالموضوع ثانوية، وأهم هذه الكتب:

* *الأشباه والنظائر للسيوطي*.
* *الأشباه والنظائر لابن نجيم*.
* *الأشباه والنظائر لابن السبكي*.
* *مجلة الأحكام العدلية* مع جميع شروحها، وغير ذلك من الكتب المعاصرة التي تحدثت في هذا الفن.

القسم الثاني: المصادر والمراجع الثانوية:

وهي التي ليست لها علاقة مباشرة بالموضوع، وإنما يستفاد منها بوجه من الوجوه، لزيادة التوضيح والبيان، والتمثيل أو كوسيط يساعد على فهم العناصر الحقيقية للموضوع، وهذه المصادر تنحصر في أربعة أنواع هي:

١ - *كتب التفسير:*

لقد سبق وأن ذكرت في المقدمة، أنني حاولت في بحثي أن ألتمس الأدلة لكل فكرة تبنيتها، ولكل رأي طارحته، ومن المعلوم أن هذه الأدلة، إما أن تكون نقلية أو عقلية، والنقلية إما أن تكون من الكتاب أو السنة.

ولكي أتمكن من فهم حقيقة النص القرآني، وضبط مدلوله، وتحديد وجه الدلالة فيه، كان لزاما الرجوع إلى كتب التفسير وتتبعها بالاستقراء، على اختلاف اتجاهاتها، قصد ضبط كيفية الاستدلال، ووجه الاستفادة من النص القرآني المراد، أضف إلى هذا الأفكار المقاصدية الجيدة التي يعثر عليها الباحث أثناء بحثه في تلك التفاسير.

وقد بلغت التفاسير التى تم الرجوع إليها، حوالي اثنين وعشرون تفسيرا وكانت أهم هذه التفاسير، «جامع البيان للطبري»، «المحرر الوجيز لابن عطية»، «التفسير الكبير للرازي»، «لباب التأويل للخازن»، «الجامع لأحكام القرآن للقرطبي»، «الكشاف للزمخشري»، «التحرير والتنوير لابن عاشور». وهذا لايعنى أن التفاسير غير المذكورة لم تتم الاستفادة منها، بل ذكرت التفسير الأكثر استعمالا، مع مراعاة اتجاهات المفسرين.

٢ - *كتب الحديث :*

إن كتب الحديث التى تم الرجوع إليها هى على نوعين :

أ - *كتب الرواية :* ووجه الاستفادة منها متمثلا فى تخريج نصوص الأحاديث التى استدللت بها، أو التى أوردها علماء المقاصد فى استدلالاتهم، حتى أتبين الصحيح من الضعيف. وأهم هذه الكتب «الموطأ» للإمام مالك، ثم الصحيحان، ثم السنن الأربعة، ومسند الإمام أحمد، ومسند الدارمي، وغيرها من كتب الرواية.

ب - *كتب الدراية :* إن عمل كتب الدراية متجه إلى بيان معاني نصوص السنة وضبط مدلولاتها، ووجه الاستفادة من هذه الكتب، كالاستفادة من كتب التفسير، وأهم الكتب التى رجعت إليها فى هذا الباب هى : «فتح الباري» لابن حجر «شرح صحيح مسلم للنووي، «المنتقى شرح الموطأ» للباجي، «عارضة الأحوذي» لابن العربي، وغيرها من كتب شرح الحديث.

٣ - *كتب الفقه :*

إن الثروة الفقهية ما هى فى الواقع إلا ثمرة العمل بالأصول الاجتهادية داخل إطار المقاصد العامة، فالفقه إذن يمثل الصورة التطبيقية، لكليات المقاصد

وقواعدها النظرية وبناء عليه فإن تحقيق الصورة الكاملة لعلم المقاصد مع تجنب التقسيمات العقلية التي لا عمل يرتجى من ورائها ولاتحقق لها في أرض الواقع، متوقف على ربط الأصول النظرية بالفروع العملية وهو ما يمثله الفقه، ومن ثم كان لزاما الرجوع لكتب الفقه قصد الاستعانة بعينات من الفروع الفقهية للتمثيل بها، وربطها بأصولها المقاصدية التي استنبطت منها، وأهم الكتب التي وقع الرجوع إليها في هذا المجال: «المدونة للإمام مالك»، «الغياثي لإمام الحرمين»، «شرح التلقين للمازري» ـ وهذا فيه فوائد جليلة في مقاصد الشريعة متناثرة بين الفروع الفقهية ـ «شرح الكنز للزيلعي»، «الطرق الحكمية لابن القيم»، «عدة البروق للونشريسي» ـ وهما كتابان جليلان حملا كثيرا من الأفكار المقاصدية المعتبرة عند بيان مباني الفروع الفقهية وغايات الأحكام الفقهية ـ «شرح حدود ابن عرفة» للرصاع، وغيرها.

٤ - *كتب متنوعة:*

إن العلوم وإن تباينت موضوعاتها، واختلفت مناهجها ومسالكها، فإنه لايمكن استغناء أحدها عن الآخر من حيث الاستفادة من بعضها البعض، وعلوم الشريعة هي أولى العلوم في الاستفادة من بعضها، وذلك للترابط الكبير بينها بسبب وحدة المنبع الذي نشأت منه، ألا وهو الكتاب والسنة.

وبما أن علم المقاصد يعتبر أصل الأصول الشرعية، وروح الكتاب والسنة فإن تأثيره في باقي العلوم الشرعية وغيرها قائم وعائم، كما أنه لاغنى لتلك العلوم من الاستفادة منه كل حسب طبيعته.

والمتتبع لمصنفات تلك العلوم، يظفر في ثناياها على أفكار مقاصدية جيدة وشوارد فريدة، قد لا يجدها في أمهات علم المقاصد، ومصادره الأصلية.

وطبيعة هذه الكتب إما أن تكون متخصصة في علم معين ولكن لقلة عددها

في ذلك العلم لايمكن تخصيصها بمبحث خاص أو لاحتوائها على عدد من الموضوعات المختلفة تشمل علوم متعددة، لايمكن إدخالها تحت علم معين.

ومن أهم هذه الكتب «مفتاح السعادة لابن القيم»، «قواعد التصوف لأحمد زروق» ـ هو كتاب قيم ضمنه قواعد حول علم التصوف، وأدرج فيها عدداً من قواعد المقاصد ذات فوائد جليلة، سأبينها في مواقعها ـ وكتاب «أصول النظام الاجتماعي لابن عاشور»، «دفاع عن الشريعة لعلال الفاسي»، «محاضرات إسلامية للخضر حسين»، «دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر لفتحي الدريني»، «النظرية العامة للشريعة الإسلامية لجمال الدين عطية»، وغيرها كثير.

التأليف في علم المقاصد

لقد سبق وأن ذكرت أن علمي أصول الفقه والقواعد الفقهية أكثر العلوم الشرعية ارتباطا بعلم مقاصد الشريعة، وقد كانت مساهمتهما عظيمة في بناء هذا العلم، ولهذا نجد ما ألف في هذين العلمين زاخر بالأفكار المقاصدية وقواعدها، وبناء عليه سأحاول تقديم فكرة عن أهم الكتب التي تعرضت لعلم المقاصد والتي حملت تطويرا وتوسيعا له وذلك من خلال مؤلفات أصول الفقه والقواعد الفقهية.

أولا: المؤلفات الأصولية:

إن أهم الكتب الأصولية التي تناولت علم المقاصد ضمن مباحثها وأضافت إليه إضافات نوعية وزيادات معتبرة على ما كان موجودا قبلها هي:

١ - كتاب البرهان: لإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ).

يعتبر البرهان أول كتاب أصولي يتحدث عن علم المقاصد، ويشير إلى بعض عناصره، وهو كتاب فريد في أصول الفقه على طريقة المتكلمين لايستغني عنه باحث ولادارس.

ولقد جاءت في هذا الكتاب، أول إشارة إلى طرق الإثبات وذلك عند كلامه

على المباح[1]، كما أنه تحدث ولأول مرة عن أصول المقاصد الثلاث - الضرورية، الحاجية، التحسينية - في باب القياس، وذلك عند كلامه على تقاسيم العلل[2] مع إشارته إلى بعض الكليات الخمس تلميحا لا تصريحا[3]، وسيأتي الكلام بالتفصيل على هذا الكتاب عند الكلام على نشأة علم المقاصد.

٢ - *كتاب المستصفى: للغزالي (ت٥٠٥هـ).*

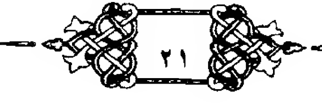
إن هذا الكتاب لاتخفى شهرته على العام والخاص، لما بلغه من التنقيح والتحرير في أصول الفقه، والمتأصل فيه يجد أن مقاصد الشريعة قد أخذت حظها منه، وذلك في القسم الذي تحدث فيه عن المصالح المرسلة[4]، حيث ضبط فيه معنى المصلحة وبين أنها تحقيق لمقصود الشرع، كما نقح أصول المقاصد فردها إلى الثلاثة المعروفة - الضرورات، والحاجات، والتحسينات - بعدما جعلها شيخه إمام الحرمين خمسة، لتستقر بعد ذلك على هذه الصورة من غير زيادة ولا نقصان، ثم تحدث عن الكليات الضرورية تصريحا لا تلميحا وجعلها خمسة - الدين والنفس والعقل والنسل والمال - وبين عقب هذا أنه لاتخلو شريعة من الشرائع إلا وقد راعت هذه الكليات الخمس في ملتها.

وهذا الذي يوجد في المستصفى، نقله أيضا في كتابه «شفاء الغليل» لكن بدقة أقل، والجديد في هذا الكتاب أن الغزالي حاول فيه، وضع تعريف لعلم المقاصد، عند حديثه عن المناسبة[5]، سوف أتعرض له لاحقا.

٣ - *المحصول: للرازي (ت٦٠٦هـ).*

من المعلوم لدي الدارسين والباحثين في أصول الفقه أن كتاب المحصول[6] هو عبارة عن تلخيص لكتاب «المعتمد لأبي الحسين البصري»، وكتاب «البرهان لإمام الحرمين»، وكتاب «المستصفى للغزالي»، ومن ثم فهو لم يخرج فيما كتبه في المقاصد عما حرره هؤلاء إلا فيما كتبه في مسألة تعليل الأحكام، التي أطال الحديث فيها، وأكثر من الاستدلال والتمثيل لها.

(١) البرهان ١ / لوحة ٢٩٥. (٢) م، ن / لوحة ٩٢٧. (٣) م، ن / لوحة ١١٥١.
(٤) ١ / ٢٨٧ ومابعدها. (٥) شفاء الغليل، ١٥٩. (٦) ٢ / القسم ٢ / ٢٣٧ ومابعدها.



والتغيير الوحيد الملاحظ في مجال المقاصد هو شكلي، عندما استبدل لفظ النسل الذي درج عليه الإمام الغزالي بلفظ النسب.

والكتاب سلك فيه الرازي مسلكا جدليا يعتمد كثرة البراهين العقلية ونقل الأقوال، حيث غلبت فيه صورة الرازي الكلامية.

٤ - *الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي (ت ٦٣١ هـ).*

وهو كتاب عظيم الفائدة، سلك فيه مؤلفه مسلك التنقيح والتحرير لأقوال الأصوليين، أما عمله في المقاصد فلم يزد على ما قدمه الجويني والغزالي، واقتصر تجديده على إدخال أصول المقاصد وكلياتها في باب الترجيحات بين الأقيسة، وبيّن أن الضرورات مقدمة على ما دونها عند التعارض وهكذا مكملاتها، كما تحدث بالتدليل والتمثيل عن مسالك الترجيح بين الكليات الخمس عند التعارض، وهذا العمل درج عليه الأصوليون بعده إلا أن فكرته البارزة في هذا الموضوع هي تقديم حفظ النسل على حفظ العقل عند التعارض وهذا مما لم يلق تجاوبا عند الأصوليين الذين جاؤوا بعده.

٥ - *أعلام الموقعين: لابن القيم (ت ٧٥١ هـ).*

كتاب جليل عظيم الفائدة، جال فيه مؤلفه في موضوعات مختلفة بين الأصول والفقه، وأودع فيه فوائد وشوارد مقاصدية كثيرة، خاصة في مباحث: القياس، والفتوى، وتغير الأحكام بتغير الأزمان والأعراف، والحيل، وغيرها.

والذي ينبغي الإشارة إليه هنا هو أنك تجد تلك الفوائد والشوارد داخل استطرادات واسعة، مما يجعل ضبطها وتحديدها وتخليصها من غيرها يحتاج إلى جهد كبير.

٦ - *تعليل الأحكام: لمصطفى شلبي:*

إن مبحث تعليل الأحكام من الموضوعات المشتركة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وعمل المؤلف في هذا الكتاب جاء مقسما إلى ثلاثة أبواب، تحدث في

الأول منها على مسالك القرآن والسنة في تعليل الأحكام، وكذا مسالك الصحابة رضي الله عنهم والتابعين في ذلك، وتحدث في الباب الثاني عن مسالك التعليل عند الأصوليين ليجعل الباب الثالث في الحديث عن المصالح والاستحسان، حيث تحدث عن ماهية المصلحة وأنواعها وهنا تحدث عن أصول المقاصد - الضرورات والحاجات والتحسينات - بشكل موجز لم يحمل جديدا وعرج عقب ذلك على حجية المصالح وأدلة اعتبارها، كما طرق موضوع تغير الأحكام بتغير المصالح، ثم تحدث عن الاستحسان بنفس الصورة.

ثانيا: مؤلفات القواعد الفقهية:

إن أبرز كتب القواعد الفقهية التي تحدثت عن علم المقاصد ضمن قواعدها هي:

١ - قواعد الأحكام: لابن عبد السلام (ت: ٦٦٠ هـ).

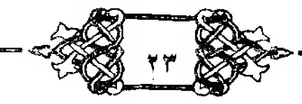
وهو كتاب جليل القدر عظيم الفائدة قال فيه ابن السبكي: «ولقد ألف سلطان العلماء قواعده، بل رصف فوائده ووضع قلائده، وجمع فرائده، ونوع موائده، وقال فلم يترك مقالا لقائل»[١].

أرجع فيه الشريعة كلها إلى قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد كما ذكر ذلك ابن السبكي[٢]، ومن هذا المنطلق، ضمن كتابه الحديث عن مقاصد القرآن وحقيقة المصالح والمفاسد، وطرق معرفتها وأقسامها، ومراتبها، ووسائلها والأثار التي تترتب عليها دنيويا وأخريا، كما تعرض للكيفية التي يتم بها جلب المصالح ودرء المفاسد، والحث عليها، وبحث موضوع الوسائل والمقاصد كما تحدث عن المشاق وأنواع التخفيف في الشريعة.

وإلى جانب هذا قد أشار إلى عدد هائل من المقاصد الخاصة والجزئية في المبحث الذي سماه «قاعدة في اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها»[٣] فذكر فيه عددا كبيرا من الفروع الفقهية مع بيان المصالح التي بنيت عليها.

---

(١) ابن السبكي: الأشباه والنظائر ١/٦. (٢) م، ن ١/ ١٢. (٣) قواعد الأحكام ٢/ ١٤٣ ومابعدها



٢ - *الفروق: للقرافي (ت ٦٨٤هـ).*

ويمكن تقسيم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام، فروق في أصول الفقه وفروق في الفقه، وفروق في المقاصد، وفروق في اللغة.

والفروق التي تحدث فيها عن المقاصد بالنسبة إلى غيرها أقل عددا، وقد تعرض فيها للمقاصد والوسائل، كما تحدث عن المصالح والمفاسد، وتحدث عن المشقة وأثرها في الأعمال، مع بيان المشقة المؤثرة وغير المؤثرة منها، كما تحدث عن رفع الحرج وطلب الشريعة لذلك، والملاحظ على عمل القرافي في علم مقاصد الشريعة أنه قد أضاف حفظ العرض إلى الكليات الخمس حكاية عن غيره وسيأتي الحديث عن هذه المسألة.

وقد قال ابن عاشور في عمل القرافي في المقاصد أنه حاول تأسيس علم المقاصد [١].

وفي الأخير نشير إلى أن القرافي في كتابته المقاصدية قد تأثر تأثرا كبيرا بشيخه عز الدين بن عبد السلام.

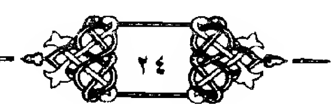
٣ - *القواعد: للمقـــري (ت ٧٥٨ هـ).*

هو كتاب قيم، ذكر فيه ما يزيد عن ألف قاعدة، تحدث فيها عن جميع أبواب الفقه، وبعض أبواب الأصول، وكان لعلم المقاصد حظّه الوافر في هذا الكتاب، حيث خصّص له ثمانية وعشرون قاعدة، تنقسم إلى ثلاثة محاور

- المحور الأول: ويدور حول المقاصد وأصولها ووسائلها، ويضم ثلاث عشرة قاعدة.
- المحور الثاني: يدور حول جلب المصالح ودرء المفاسد، وعدد قواعده تسع قواعد.
- المحور الثالث: يدور حول التيسير ورفع الحرج، وعدد قواعده ست

وكان عمل المقري في القواعد يتسم بميزتين أساسيتين هما:

(١) مقاصد - ٨.



١ـ القيام بتأسيس بعض المبادىء الكلية لعلم المقاصد

٢ـ صياغة تلك المبادىء في شكل قواعد جاهزة للتطبيق والتعامل بها مع الوقائع والأحداث.

والمآخذ التي يمكن تسجيلها حول قواعد المقـري هي:

١ـ افتقارها إلى الأدلة التي بنيت عليها تلك القواعد

٢ـ قلّة التمثيل الفقهي لتسهيل استيعابها

٣ـ الإلغاز مع كثرة الإحالة في الأمثلة الفقهية، مما يجعل فهم وجه الاستدلال على غير المتمكن في الفقه صعبا.

وسيأتي الحديث عن عمل المقري في المقاصد بالتفصيل عند الكلام على نشأة علم المقاصد.

٤ـ *ترتيب الفـروق: للبقـوري (ت: ٧٠٧هـ)*

وهو كتاب قيم، قام فيه المؤلف بترتيب الفروق والقواعد التي ضمّنها القرافي في كتابه «الفروق» حسب الموضوعات التي تندرج تحتها كل قاعدة، وأثناء عمله هذا كان يقوم ببيان بعض الغوامض مّرة وبمناقشة القرافي في بعض المسائل مرّة أخرى والتعليق عليه في عدد من القضايا، وكان في هذا وذاك يحمل لمحات مقاصدية ممتازة.

لكن عمله الأساسي في علم المقاصد، هو أنه قبل أن يقدم على ترتيب الفروق جعل للكتاب مقدمة ضمنها أربع عشرة قاعدة تدوركلها حول جلب المصالح ودرء المفاسد، وطرق إثباتها.

والملاحظ على هذه القواعد أنها كانت تنسلخ مما كتبه ابن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام» حتى أن صاحبها في بعض الأحيان ينقل العبارات نقلا.

ثالثا : الكتب المتخصصة في علم المقاصد :

وتنقسم هذه المؤلفات إلى قسمين، قسم شامل لجميع مباحث علم المقاصد وقسم متخصص في جانب من جوانبه، ومبحث من مباحثه.

أ ـ الكتب الشاملة لعلم المقاصد :

وهذه الكتب إذا ما قورنت بغيرها من المؤلفات فى العلوم الأخرى نجدها قليلة جدا، وهذا يعود لحداثة علم المقاصد من حيث استقلاله عن أصول الفقه وهذه الكتب هى :

١ ـ الموافقات : للشاطبى (ت ٧٩٠هـ)

وهو كتاب جليل القدر عظيم الفائدة ، أبان فيه مؤلفه عن إبداع كبير فى صناعة علم المقاصد وضبط عناصره وتنظيم أبوابه ، حيث خصص الجزء الثانى من هذا الكتاب لدراسة مقاصد الشريعة :

حيث قام بتقسيم المقاصد إلى قسمين :

ـ *القسم الأول :* وتحدث فيه عن مقاصد الشارع وجعلها أربعة أنواع هى :

ـ النوع الأول : قصد الشارع فى وضع الشريعة ابتداء

ـ النوع الثانى : قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام

ـ النوع الثالث : قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

ـ النوع الرابع : قصد الشارع فى دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

ـ *القسم الثانى :* وتحدث فيه عن مقاصد المكلفين

وقد ضمن هذا القسم اثنتا عشرة مسالة، تحدث فيها عن علاقة النية بالأعمال، وبيّن أن المقاصد معتبرة فى التصرفات ، كما تحدث عن وجوب

موافقة قصد المكلف لقصد الشارع في العمل حتى يكون الفعل صحيحا مقبولا، كما تعرض لفروع تطبيقية كثيرة، مثل الحيل الفقهية.

وجعل خاتمة الموضوع للحديث عن طرق إثبات المقاصد، والتي سيأتي عنها الحديث بالتفصيل.

وهناك مآخذ يمكن تسجيلها حول كتاب الموافقات هي :

١ـ كثرة التقريعات، مثل المسألة السادسة من «مقاصد المكلف».

٢ـ الإلغاز في الأمثلة الفقهية والاستدلالات الأصولية مما يبين أن الكتاب موجه لذوي الملكات العلميــة في علوم الشـريعة، الذين لا يحتــاجون إلى طول شرح، ولا كثرة كلام، إنما اللبيب بالإشارة يفهم.

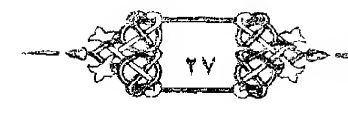
٣ـ طرقه لبعض المواضيع التي لا تدخل في علم المقاصد وإن كانت لها صلة لا تمكنها من الاندراج ضمنها، مثل الكلام على الإخلاص، فإنه من مشمولات علم الأخلاق، وكذا الحديث عن النيابة في العمل فإنها من مشمولات علم الفقه، والكلام على العوائد والأعراف وأنواعها، فهذا مجاله علم أصول الفقه، ومن هذا القبيل حديثه عن الكرامات وخوارق العادات التي تدخل ضمن أبواب علم العقيدة والتصوف.

٢ـ حجة الله البالغة : الدهلوي (ت: ١١٧٦هـ)

إن هذا الكتاب عظيم الفائدة دقيق في بابه، ما جاء فيه كان أوسع مما يشمله علم المقاصد وتحدث فيه مؤلفه عن المقاصد العامة والخاصة معا، وكانت فيه المقاصد الخاصة أوفر حظا وأكبر حيزا من المقاصد العامة التي لم تكن إلا جزئيات محدودة متفرقة ضمن مباحث الكتاب.

والكتاب مقسم إلى مقدمة وقسمين:

ـ المقدمة: وتحدث فيها عن ارتباط الأحكام بالمصالح في الجملة مع بيان رجوع السلف إلى أسرار التكليف بالأحكام.



- القسم الأول: ويدور موضوعه حول القواعد التى تستنبط منها المصالح الشرعية فى الأحكام، كما تحدث فيه عن المقصد من بعث الرسل، إلى جانب الحديث عن المصالح والمفاسد.
- القسم الثانى: وجعله فيما جاء عن النبي تفصيلا وتحدث فيه عن أسرار الفقه ومقاصده الخاصة بكل باب من أبوابه وغيرها من المباحث الأخرى التى لا تدخل فى الفقه.

٣- *مقاصد الشريعة: لابن عاشور:*

الكتاب ذو فائدة جليلة ويعد أول كتاب مستقل يؤلف فى مقاصد الشريعة، ومؤلفه أول من نادى بأن تكون مقاصد الشريعة علما، ويضم القواعد القطعية التى يتفق عليها الجميع.

والكتاب ينقسم إلى مقدمة ، وثلاثة أقسام:

- المقدمة: وتحدث فيها عن الحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، مع بيان أن علم أصول الفقه، لا يغنى عن معرفة مقاصد الشريعة، مع إشارته إلى أن المقاصد قطعية وأحوال الفقه ظنية.

القسم الأول: بين فيه أن الشريعة لها مقاصد من التشريع، ومدى احتياج الفقيه إلى هذا العلم، كما بين مسالك الكشف عنه ومراتبه، وتحدث إلى جانب هذا عن الخطر العارض الذى يحصل من إهمال النظر فى هذا العلم.

وهذا القسم هو بمثابة توطئة للقسمين الثاني والثالث

القسم الثانى: وهذا تحدث فيه عن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وقد أضاف إليها الجديد، كالحديث عن الفطرة واعتبارها الوصف الأعظم للشريعة، ومثلها مراتب الوازع، إلى جانب الكلام عن السماحة واعتبارها أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها، وإن

كانت هذه المباحث جاءت مختصرة، كما تحدث عن الحرية ببيان معناها وتوضيح معنى حرية التصرف وتشوف الشارع إلى هذا الجانب ومع هذا فإنه لم يدرجها ضمن الكليات الخمس.

القسم الثالث: تحدث فيه عن المقاصد الخاصة بالمعاملات بين الناس، فبين مقاصد المناكحات، والمعاملات المالية والقضاء والشهادات.

ويسجل على الكتاب بعض الملاحظات هي:

١- إدخال ما ليس من مقاصد الشريعة فيها، كالحديث عن أفعال رسول الله ﷺ وأقسامها.

٢- مبحث عموم شريعة الإسلام، فقد استطرد فيه المؤلف فوق ما يكفي لتبليغ المراد وأدخل فيه ما كان ينبغي الاستغناء عنه، مما جعل المبحث يتراءى للناظر بأنه ليس من مقتضيات مقاصد الشريعة.

٣- موضوع: «ليست الشريعة بنكاية» إن ما ورد في هذا المبحث هو تكرار لما قاله في مبحث «سماحة الإسلام ووسطيته» بإسهاب، ويشهد المؤلف على ذلك فيقول: «لقد تأصل مما أفضنا به القول في مبحث سماحة الشريعة، ونفي الحرج عنها ما فيه مقنع من اليقين بأن الشريعة لا تشتمل على نكاية بالأمة»[1]

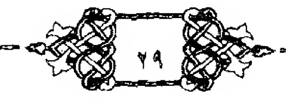
٤- *مقاصد الشريعة ومكارمها: لعلال الفاسي.*

إن هذا الكتاب الأجدر بتسميته هو فلسفة التشريع؛ لأن موضوعات المقاصد فيه محدودة وغير مرتبة، تتخللها مواضيع أصولية تارة وفقهية تارة أخرى، ومسائل اجتماعية، ومع ذلك فإن الموضوعات المقاصدية التي طرقها لا تخلوا من فائدة.

فالكتاب كان ألصق بمواد أصول الفقه والفقه أكثر منه بمقاصد الشريعة.

---

(١) المقاصد - ١٠٠.



٥ - *نظرية المقاصد عند الشاطبي: للريسوني.*

الكتاب أحسن ما كتب عن نظرية الشاطبي فى المقاصد، فيما اطلعت عليه، والكتاب قد تناول أربعة محاور رئيسية تحدث في الأول منها عن نظرية المقاصد قبل الإمام الشاطبى، وفى الثانى: عن المقاصد عند الإمام الشاطبى، وفى الثالث: تحدث فيه عن القضايا الأساسية التى يمكن استخلاصها من نظرية الإمام الشاطبي في المقاصد، وجعل المحور الرابع: حول تقييم عام لنظرية الشاطبي في المقاصد، ليجعل الخاتمة في آفاق البحث في الفكر المقاصدي.

والكتاب تسجل عليه بعض المآخذ هي:

١ - أن مؤلفه تنقصه دقة التحري والتتبع فى بعض المسائل، مثل زعمه أن المقري لم يتحدث في قواعده عن المقاصد إلا فى أربع منها فقط.

كما ادعى أن المقري ليس له تأثير على تلميذه الإمام الشاطبي في نبوغه في علم المقاصد، وهو ما سأفصل فيه القول لاحقا.

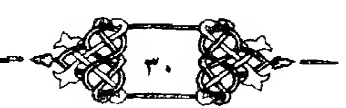
٢ - ادعاؤه أن الإمام الشاطبي هو أول من كتب حول طرق إثبات المقاصد وسأبين فيما يأتى فساد هذا الزعم.

وفي الجملة الكتاب جيد وهو لبنة فى بناء مقاصد الشريعة الإسلامية.

٦ - *الشاطبي ومقاصد الشريعة: حمادي العبيدي.*

مؤلف الكتاب اهتم بدراسة المقاصد عند الشاطبي، محاولا استخلاص النظريات التربوية والنفسية والاجتماعية التي كان يتبناها الشاطبى فى منهجه، إلا أن دراسته كان ينقصها العمق فى البحث والاستقراء لما كتب فى موضوع المقاصد، ولذلك أسجل الملاحظات التالية حوله:

١ - عندما جاء إلى تعريف المقاصد اكتفى بالقول، بأن الشاطبي لم يعرفها، واقتصر على تعريف ابن عاشور فقط دون التعرض لغيره مما يدل على عدم التعمق والتتبع للمضان.



٢- في المبحث : هل ابتدع الإمام الشاطبي المقاصد، تعرض في سياق تاريخي للذين كتبوا في علم المقاصد، أو كانت لهم أراء في ذلك، فإننا نجده أهمل عددا من الذين كانت لهم مساهمات جيدة في هذا الميدان مثل إمام الحرمين، القرافي، الآمدي، المقري، وغيرهم.

٣- عندما تحدث عن المقاصد والاجتهاد، تعرض لطرق الإثبات عند الشاطبي مدعيا أنها مسالك للاجتهاد، أضف إلى هذا أنه أتى بها مبتورة ناقصة.

وفي الجملة فالكتاب خطوة على طريق بناء علم المقاصد.

٧- *فلسفة التشريع الإسلامي : دراسة حول «أبو إسحاق الشاطبي»*.

مؤلفه محمد خالد مسعود، الكتاب رسالة دكتوراه بالانجليزية، قدمت في الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تحصلت منه على الجزء الخاص بالمقاصد وقمت بترجمته، فالمؤلف قام في هذا الجزء بترجمة النوع الأول من مقاصد الشارع عند الشاطبي وهو «قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء»، مع شيء من التحليل والتوضيح، فتحدث عن أصول المقاصد -الضرورات والحاجات والتحسينات- ثم تحدث عن الكليات الخمس، ثم تعرض لمفهوم المصلحة عند الشاطبي، وبين حقيقتها وأقسامها، والظاهر من خلال الترجمة التي حصلت عليها لذلك الجزء أن أسلوبه كان ركيكا نوعا ما، مما يؤثر على استيعاب الموضوع والاستفادة منه.

٨- *مقاصد الشريعة في كتاب الموافقات : الحبيب عياد*.

تعرض مؤلف الكتاب لنظرية المقاصد عند الشاطبي، وقبل أن يلج في صلبها تعرض لمسألة الاستصلاح عند الغزالي وما بعده، ورغم تحليله الجيد لكثير من عناصر نظرية المقاصد عند الشاطبي إلا أنه وقع في مزالق خطيرة لا تقبل هي :

١- ادعاؤه أن الإمام الشاطبي يقدم تصوره للمقاصد على أنه هو التصور الوحيد الذي لا خلاف فيه [١].

٢- نفيه لأن يكون ما كتبه الشاطبي هو المقاصد، فقال بالنص: «فمقاصد الشريعة عند الشاطبي، ما هي في نهاية التعليل، إلا ما أسقطه الشاطبي على الشارع من مقاصد، ولا يمكن أن تكون مقاصد الشريعة إطلاقا» [٢].

٣- ادعاؤه بأن نظرية الشاطبي في المقاصد تسعى إلى تغليب الصيغة المثالية للتشريع على الصيغة الواقعية [٣].

ب- الكتب الخاصة بجانب من جوانب علم المقاصد:

١- المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي: لمصطفى زيد

تحدث فيه صاحبه عن ماهية المصلحة وحاول ضبطها، ثم عرض نظرية الطوفي مع التحليل لها ونقدها، ثم وضع ملحقا نقل فيه كلام الطوفي حول المصلحة.

ورغم أن الكتاب لا يخلو من فوائد جليلة في التعريف بنظرية الطوفي وبيان مراميها، إلا أنه يعاب عليه بأنه يحاول الرفع من شأن الطوفي، وتصويره على أنه مفكر كبير حمل الجديد، في حين قد نقل علماء التراجم الطعن في عقيدته وخروجه عن أهل السنة وتذبذب دينه.

٢- ضوابط المصلحة: للبوطي.

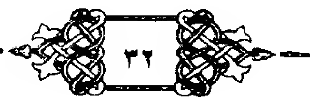
وهو كتاب ممتاز في بابه حيث قسمه مؤلفه إلى تمهيد وثلاثة أبواب:

- *التمهيد:* وتحدث فيه عن معنى المصلحة كما بين معنى المنفعة ومقاييسها عند الفلاسفة كما تحدث عن خصائص المصلحة عند أرباب النظم الوضعية، وخصائصها في الشريعة الإسلامية:

- *الباب الأول:* تحدث فيه عن علاقة الشريعة الإسلامية بالمصلحة فبين مراعاة الشارع لها وقدم الأدلة على ذلك، كما أنه أشار إلى مسألتي: تعليل أفعال الله سبحانه وتعالى، وعلاقة المشقة بالأجر المترتب عن الفعل.

---

(١) ص ١٠٧. (٢) ص ١٠٨. (٣) ١٢٧.



- *الباب الثاني*: تحدث فيه عن ضوابط المصلحة وجعله خمسة ضوابط : أن تكون مندرجة في مقاصد الشريعة -عدم مخالفتها لنصوص الكتاب- عدم مخالفتها لنصوص السنة- عدم مخالفتها للقياس الصحيح- عدم مخالفتها لمصلحة أكبر منها في الاعتبار الشرعي.

- *الباب الثالث*: جعل الحديث فيه عن المصالح المرسلة وبدأ الحديث عنها من عصر الصحابة مع تحقيق الأراء في كل مذهب، وبيان أسباب الاضطراب فيها، ليبين في الأخير أن المصالح المرسلة مقبولة باتفاق.

٣- *رفع الحرج: صالح بن حميد.*

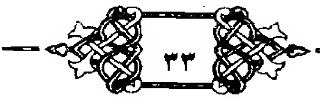
ضمنه مؤلفه الحديث عن نوع من أنواع المقاصد العامة وهو «رفع الحرج»، فبين حقيقته، وحاول ضبط معناه، كما بين عمل السلف الصالح بمبدأ رفع الحرج، ثم تحدث عن المشقة وأنواعها، وأطال الحديث عن أسباب التخفيفات الشرعية وكذا أنواعها، وتوقف طويلا عند الرخصة، وهذه الإطالات كانت على حساب الحديث على أسباب وقوع الحرج وموجبات رفعه، كما أهمل الحديث عن ضوابط رفع الحرج، ووجوهه المشروعة، أما السماحة التي هي أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها فلا نجد لها ذكرا.

فالكتاب أصابه نقص من هذه الجوانب فكانت الاستفادة منه ناقصة، وفي الجملة الكتاب جيد في بابه.

٤- *القيم الضرورية ومقاصد الشريعة الإسلامية : لفهمي علوان*

حاول المؤلف في كتابه عرض القيم الأخلاقية من خلال مقاصد الشريعة الإسلامية، وكان في عمله هذا كثير الاعتماد على الإمام الشاطبي، إلا أن محاولته كانت جادة تستحق التشجيع والتقدير.

والله أعلى وأعلم بالحق والصواب



رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الأول

مدخل إلى المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الأول

ماهية المقاصد الشرعية

لمعرفة ماهية مقاصد الشريعة لابد من تبيين أمرين

الأمر الأول : مقاصد الشريعة ، ومقاصد الشارع ، والمقاصد الشّرعية : هى بمعنى واحد .

الأمر الثانى : حتى نتمكن من إدراك معنى مقاصد الشريعة إدراكا دقيقا ، لابد من تعريف مكونات هذا المركب الإضافى ولو بصورة موجزة ثم نعرفها باعتبارها علَما على علْم معين .

أولا : باعتبارها مركبا إضافيا :

١ ـ تعريف المقصد لغة واصطلاحا :

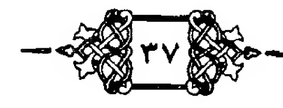
أ ـ المقصد لغة :

«الأصل قصدته قصدا ومقصدا».[1]

«المقصد : استقامة الطريق»[2].

(١) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق وضبط عبد السلام هارون ، الطبعة الأولى (بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م) ، ٥ ، / ٩٤ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، إعداد وتصنيف يوسف خياط (بيروت: دار لسان العرب) ، قصد ، ٣/ ٩٦ .



ومن ذلك قوله تعالى ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾ .[1]

قال ابن منظور: «أى وعلى الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج ، والبراهين الواضحة »[2] .

«والقصد: العدل»[3] .

«والقصد فى الشئ : خلاف الإفراط ، وهو ما بين الإسراف والتقتير »[4]

ب ـ المقصد اصطلاحا :

إن مدلول هذه اللفظة بمعناها الاصطلاحى فى وضعها الذى توجد عليه ، لا ينفك عن الاستناد على المعنى اللغوى ، ومن ذلك يمكننا القول :

المقصد : هو الهدف ، والغاية التى ترجى فى استقامة ، وعدل ، واعتدال .

٢- تعريف الشريعة لغة واصطلاحا :

أ- الشريعة لغة :

الشريعة فى اللغة : هى الطريقة ، ويعبر بها كذلك عن مورد الماء الذى يرده الناس وغيرهم للتزود منه بالشرب .

قال ابن فارس : «الشين والراء والعين : أصل واحد ، وهى شئ يفتح

---

(١) النحل : ٩ .

(٢) اللسان ، قصد ، ٣ / ٩٦ .

(٣) م ، ن ، ٣ / ٩٦ .

(٤) م ، ن ، ٣ / ٩٦ .



فى امتداد يكون فيه، ومن ذلك الشـريعة وهى مورد الشاربة الماء ، واشتق من ذلك الشرعة فى الدين والشريعة ، قـال الله تعالى :﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾،[1] وقـال الله سـبحـانه :﴿ثم جـعلناك على شـريعـة من الأمـر فاتبعها﴾[2]،[3].

قال الجـوهرى: ويقال أيضا : هذه شـرعة هذه ، أى مثلهـا ، وهذا شرع هذا، وهما شرعان أي مثلان[4].

ب- الشريعة اصطلاحا:

عرفها التهانوى: بأنها «هى الائتمار بالتزام العبودية» [5].

وجمعا بين معناها اللغوى، وما قاله العلماء فى معناها الاصطلاحى، يمكن الخروج بتعريف أكثر دقة وموضوعية، فأقول :

الشـريعة: هي المنهج المسـتقـيم الذي ارتضاه الله لعـباده ومـورد الأحكام المنظمة له.

ثانيا : باعتبارها علما على علم معين :

سأحاول وأنا أتعرض لتـعريف مقاصد الشريعـة أن أنهج الترتيب التاريخى

---

(١) المائدة: ٤٨ .

(٢) الجاثية : ١٦ .

(٣) مقاييس اللغة، شرع، ٣/ ٦٢.

(٤) الجوهرى، الصّحاح، تحقيق أحمد عبـد الغفور عطار (مصر : مطابع دار الكتاب العربى) (شرع) ، ٣/ ١٢٣٦ .

(٥) التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون (بيروت : دار خياط) ٣ / ٧٩١ .

مع الذين تعرضوا لتعريفها حتى أتمكن من تتبع تطور مفهوم المقاصد من خلال تطور عبارات تعريفها .

١- تعريف الإمام الغزالي : (٥٠٥هـ) .

قبل هذا الرّجل لا يوجد من تعرض لتعريف المقاصد، ولكن هناك من تعرض لذكر لفظها والحديث عن بعض أجزائها مثل إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ). وقبله أبو الفضل مسلم بن على الدمشقى توفي في القرن الخامس للهجرة وأبو عمران الفاسي (ت ٤٣٠هـ) وعبد الحق الصقلي (ت ٤٦٦هـ).

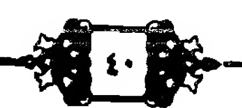
أمّا بالنسبة للغزالي، فالمحدثون الذين كتبوا في علم المقاصد لم يذكروا أنه قد عرّفها، لأن الرّجل لم يفردها بتعريف كما أفرد المصلحة بذلك، لكن الباحث وهو يقتفي آثار الإمام وما أودعه في كتبه من كلام حول المقاصد والمصلحة يمكنه أن يظفر بجوهرة ثمينة تدل على معنى المقاصد عند الإمام الغزالي.

فقد ذكر تعريفا لها في سياق حديثه عن تقسيم المقصود الشرعي إلى دينى، ودنيوى، فقال : «فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع والتحصيل على سبيل الابتداء » [1].

ومصطلح الإبقاء الذى استعمله هنا يقصد به دفع المضار، ودفع كل ما يحول بين المضار وبين أسباب دفعها، ويقصد بالتحصيل : جلب المنفعة .

---

(١) الغزالى، شفاء الغليل، تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسى ، الطبعة الأولى (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠ هـ/١٩٧١م)، ١٥٩ .



لكننا إذا تأملنا عبارته هذه وعبارته فى تعريف المصلحة :

[«هى عبارة فى الأصل على جلب منفعة ودفع مضرة»[1]]، وجدناهما يحويان نفس المعنى ماعدا الاختلاف الحاصل فى الألفاظ المستعملة فقط، وهذا يدفعنا إلى استنتاج، أن مفهوم المقاصد وقتها كان لا يتعدى مفهوم المصلحة بمعناها الواسع، وأن فكرة المقاصد عندها لم تتبلور بالشكل الذى وجدت عليه فيما بعد، بل المصلحة نفسها كانت محل جدل كبير فى جانبها المرسل بين العاملين بها والرافضين لها، ويؤكد هذا الكلام الإمام الغزالى الذى قال بعد تعريف (المصلحة) السابق الذكر، : ولسنا نعنى بها ذلك ثم قال: «لكننا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع . . .».

٢- تعريف الإمام الشاطبى (ت ٧٩٠ هـ) .

كاد الباحثون الذين كتبوا فى علم المقاصد أن يجمعوا على أن الشاطبى لم يضع تعريفا للمقاصد، إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك فى تبرير هذا الموقف من الشاطبى، فمنهم من اكتفى بالإشارة إلى ذلك مثل الدكتور حمادى لعبيدى بقوله : «لم يضع الشاطبى تعريفا محددا للمقاصد وإنما أخذ يبينها بتفصيل أنواعها» ومنهم من ذهب إلى حد التماس المبررات والاستشهاد بأقوال الشاطبى على ذلك ومن هؤلاء الأستاذ الرّيسونى الذى قال : «أما شيخ المقاصد أبو

---

(١) الغزالى، المستصفى، الطبعة الأولى (مصر : المطبعة الأميرية ببولاق ، ١٣٦٢هـ)، ١، /٢٨٦ .

إسحاق الشاطبي فإنه لم يحرص على إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية ، ولعله اعتبر الأمر واضحا ويزداد وضوحا بما لا مزيد عليه بقراءة كتابه المخصص للمقاصد من «الموافقات» ولعل مازهده فى تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء بل للراسخين فى علوم الشريعة وقد نبه على ذلك صراحة بقوله: «لايسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريانا من علم الشريعة، أصولها، وفروعها، منقولها، ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب»[1]،[2].

وفى نفس الاتجاه تحرك عبد المجيد النجار فقال وهو يتحدث عن الإمامين، ابن عاشور ، والشاطبى: «.... أما فيما يتعلق بشرح حقيقة المقاصد فى ذاتها فإننا لا نظفر عند الإمامين بتعريف دقيق لها ، وهو ما ينتظر منهما فى فاتحة الحديث عن المقاصد ، إلا أن ثنايا التحليل والتفريع انطوت على ما يمكن أن نجمع منه تعريفا يحدد حقيقتها ، ومن ذلك أن الشاطبى عندما يقسم مقاصد الشريعة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية يتحدث عنها فى سياق أنها ما تحفظ به مصلحة الإنسان فى الدين والدنيا» [3].

والذى يمكن قوله بعد الكلام الذى سبق إيراده : أن قائليه قد وضعوا

---

(١) الشاطبى، الموافقات ، شرح وتحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة) ١ / ٨٧ .

(٢) الريسونى، نظرية المقاصد عند الشاطبى ، الطبعة الأولى ، طبع المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م)، ص٥ .

(٣) عبد المجيد النجار ، مسالك الكشف عن المقاصديين الشاطبى والشيخ ابن عاشور بحث مقدم فى مجلة العلوم الإسلامية تصدرها جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة الجزائر ، العدد الثانى ، ماى ١٩٨٧م ـ رمضان ١٤٠٧هـ، ص ٣٤ .

الشاطبى فى موقع لايرضاه هو لنفسه ، رغم ما التمسوا له من مبررات لأن هؤلاء لو تمهلوا السير معه ، وأطلقوا للفكر عنانهُ وهو يجوب كتاب «الموافقات» لتمكنوا من الظفر بتعريف المقاصد عند الإمام الشاطبى .

نعم إن الإمام الشاطبى قد عرف المقاصد فى موضعين مختلفين، وهذا لايعنى أنه أعطاها تعريفين، ولكن التعريف نفسه جعله على جزأين يكمل كل واحد منهما الآخر، ولايمكن لأحدهما الاستقلال على صاحبه ، وهذه الصورة أملاها عليه منهجه الذى قسم فيه المقاصد إلى مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، الجزء الأول من التعريف جاء فى مقاصد الشارع، وقد قال فيه : «. . . إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل لها به نظام ، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء»[1] .

وجاء الجزء الثانى من التعريف فى مقاصد المكلف فقال فيه: «القصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف من داعية هواه ، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبدٌ لله اضطرارا» [2] .

ويمكن لنا أن نجمع بين طرفى التعريف ونصوغ منهما تعريفا ذا طرف واحد، ومن خلاله يتحقق لنا التعريف الذي كان يريده الإمام الشاطبى للمقاصد ، فأقول :

مقاصد الشريعة: هى إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية على نظام يكونون به عبادا لله اختيارا كما هم اضطرارا .

(١) الشاطبى، الموافقات، ٢/٣٧ .

(٢) م، ن، ٢/١٦٨ .

ومن الباحثين الذين تنبهوا إلى تعريف الإمام الشاطبى، الدكتور جمال الدين عطيه، ولكن إشارته إليه جاءت قاصرة فاكتفى فيها بالطرف الثانى فقط، المتعلق «بمقاصد المكلفين» حيث قال: «أما الشاطبى فقد عرف مقصد الشريعة: بأنه إخراج المكلف من داعية هواه ليكون عبد لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا»[1]، فى حين أهمل الطرف الأول الذى يعد هوالأساس فى تعريف الإمام الشاطبى، لأنه هو النظام الذى يوفر للمكلف هذه الصفة صفة الخروج من داعية الهوى إلى طاعة الديان .

والذى يعكسه تعريف الإمام الشاطبى السالف الذكر، أن المقاصد تبلور شكلها، وجمعت خيوطها، وبدأت تظهر فيها صفة العلم المستقل لكنها لم تنفك عن أصول الفقه وبقيت جزءاً منه .

ثم جاء بعد ذلك المعاصرون الذين جاءت تعريفاتهم على قلتها لقلة الكتابة فى هذا العلم، متشابهة .

٣- تعريف الشيخ علال الفاسى :

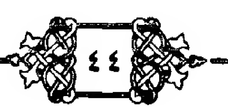
عرّفها بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التى وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها» [2].

٤ - تعريف الأستاذ أحمد الريسونى:

---

(١) جمال الدين عطيه ، النظرية العامة للشريعة الإسلامية ، الطبعة الأولى (مطبعة المدينة ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٨م) ١٠٢ .

(٢) علال الفاسى ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء: نشر مكتبة الوحدة العربية) ٣.



عرفها بقـوله: «مقاصد الشريعة: هى الغايات الـتى وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد» [1].

والملاحظ أن هذين التعريفين جاءا بعبارات يلتمس منها أن أصحابها يعرفون علما مـستقـلا ، ومن غير شك أن دعـوة الشيخ ابن عاشـور لذلك كانت هى السبب وراء هذا كله، والجـدير بالذكر هنا أنني تعمدت ترك تعـريف الشيخ ابن عاشور إلى حين تعريف المقاصد العامـة، لأنه ساقه فى هذا السياق ، كما ساق تعريفا للمقاصد الخاصة الذى يعتبر واضع كيانها بشكل منظم .

وبعد هذا العرض حول تعـريف المقاصد يمكن أن أخلص إلى تعريف أظنه جامعا، آخذا بعين الاعتبار أن مقاصد الشريعة علم مستقل، فأقول :

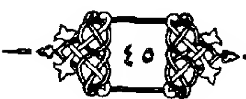
مقاصد الشـريعة: علم يدرس غايات وأسرار تصرفات الشـريعة وأحكامها وينظم مصالح المكلفين فى الدارين على وفقها .

وهذا التعريف يجعل مقاصد الشريعة علما ذا مهمتين .

المهـمـة الأولى : دراسـة غايات الشـريعـة وأسرارها من خـلال تصـرفاتهـا وأحكامها .

المهمة الثانية: بنائية تنظيمية، حيث تنظم مصالح المكلفين فى الدنيا والآخرة على وفق نظام الشريعـة في تصرفاتها، وتبـنى تلك المصالح على المادة التى تم استخلاصها، من خلال المهمـة الدراسية لهذا العلم وما أسفرت عنه من أسرار وغايات تتشكل منها مصالح المكلفين فى الجملة .

(١) الريسونى، نظرية المقاصد عند الشاطبى، ٧ .



ثالثا : تعريف المقاصد العامة للشريعة :

١ - لقد عرفها الإمام ابن عاشور بقوله :

«مقاصد التشريع العامة: هى المعانى والحكم الملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون فى نوع خاص من أحكام الشريعة» [1].

إن هذا التعريف يبدو طويلا نوعا ما، لكنه دقيق في ضبط مفهوم المقاصد العامة للشريعة، ولم يتوقف الشيخ ابن عاشور عند هذا التعريف فقط، بل أردفه بعبارة توضيحية فزادته دقة جاء فيها: «فيدخل فى هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعانى التى لا يخلو التشريع من ملاحظتها ويدخل فى هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظةفى سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة فى أنواع كثيرة منها» [2].

ولكني أحب أن أقف هنا وقفتين مع الأستاذ حمادى لعبيدى وهو يتحدث عن تعريف الشيخ ابن عاشور للمقاصد :

الوقفة الأولى: قوله : وهو يتحدث عن تعريف المقاصد بصورة عامة، «والشيخ الطاهر بن عاشور هو الذى حاول أن يضع لها تعريفا يستوعب أقسامها كلها» [3]، وهذا الكلام فيه نظر من حيث صحته وذلك لسببين .

السبب الأول: أن ابن عاشور لم يقل إنه وضع هذا التعريف ليستوعب

---

(١) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة الاسلامية (تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٨م)، ٥١ .

(٢) مقاصد. ٥١ .

(٣) الشاطبى ومقاصد الشريعة ، ١١٩ .

جميع أقسام المقاصد .

السبب الثاني: مايؤكد بطلان هذا الزعم أن الشيخ ابن عاشور عرف «المقاصد العامة» بتعريف خاص، وعرف «المقاصد الخاصة» في موضعها بتعريف خاص، ولم يدمج بينهما بتعريف فى كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» «بدليل أن المباحث المشتركة بين «المقاصد العامة» و «المقاصد الخاصة» جعلها فى القسم الأول ولم يذكر من بينها تعريف المقاصد ، بل ترك تعريف كل نوع إلى حين قسمه .

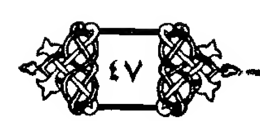
الوقفة الثانية : بعدما أورد الأستاذ لعبيدى تعريف الشيخ ابن عاشور وقال عنه: بأنه طويل، قال بعد ذلك: «والأقرب أن نقتصر في التعريف على القول: أن المقاصد هي: الحكم المقصودة للشارع فى جميع أحوال التشريع»[1]، وأقول :

١- إن المجال الذى أرسل الدكتور لعبيدى فيه التعريف ليس هو الذى قصده الشيخ ابن عاشور ، فالدكتور يريد المقاصد بصفة عامة ، والشيخ يريد قسما منها فقط وهو «المقاصد العامة» فى حين أن اختصار التعريف أخل بمدلوله عندما حذف منه لفظة «أو معظمها» لأن الحكم والمعانى إذا كانت ملحوظة فى أبواب كثيرة تعد من قبيل «المقاصد العامة» لا «المقاصد الخاصة» وهذا ما أهمله الدكتور فى عمله هذا .

٢- تعريف الأستاذ أحمد الريسونى :

---

(١) الشاطبى ومقاصدالشريعة ١١٩ .



عرفها الأستاذ بقوله :

« المقاصد العامة : وهى التى تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها فى كل أبوابها التشريعية أو فى كثير منها» [(١)].

إن هذا التعريف الذى جاء به الريسونى لم يخرج عما قاله: الشيخ ابن عاشور قيد أنمله إلا فى شكل الألفاظ المستعملة، ثم ذكر بعد ذلك لفتة طية جاء فيها :

«وهذا القسم - يعنى به المقاصد العامة - هو الذى يعنيه غالبا المتحدثون عن مقاصد الشريعة ، وظاهر أن بعضه أعم من بعض وما كان أعم فهو أهم ، أى أن المقاصد التى روعيت فى جميع أبواب الشريعة أعم وأهم من التى روعيت فى كثر من أبوابها» [(٢)].

٣- تعريف الدكتور وهبة الزحيلى :

وعرفها الدكتور الزحيلى فكان عالة على الشيخ ابن عاشور فى تعريفه ، فقال : « مقاصد الشريعة : هى المعانى والأهداف الملحوظة للشرع فى جميع أحكامه أو معظمها» [(٣)].

وفى الأخير يمكن القول: إن تعريف الشيخ ابن عاشور للمقاصد العامة، هو العمدة فيها وهو ملاذى ولا مزيد عليه .

(١) نظرية المقاصد، ٧ .

(٢) م، ن، ٧ .

(٣) وهبة الزحيلى ، أصول الفقه الإسلامى ، الطبعة الأولى (دمشق : دار الفكر، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م) ، ٢ / ١٠١٧ .



واستكمالا لهذا المجهود لا أرى مانعا من المرور سريعا على تعريف «المقاصد الخاصة» حتى يزداد تعريف «المقاصد العامة» ظهورا بذكر النظير وأقتصر فى هذا الصدد على تعريف ابن عاشور فقط:

عرف ابن عاشور «المقاصد الخاصة» فقال: «هى الكيفيات المقصودة للشارع، لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم فى مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة، أو عن استزلال هوى، وباطل شهوة» (١).

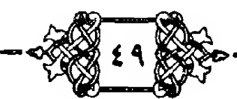
رابعا: الفرق بين المقصد الشرعي ومايشاكله من المصطلحات:

بعد أن لاح لنا بجلاء تام مفهوم «المقاصد الشرعية» بصفة عامة، «والمقاصد العامة» بصفة خاصة، يبقى جدير بنا أن نخلص هذا المفهوم من بعض المعاني التى قد تلتبس به أو هى من شاكلته، وهذه المصطلحات هى: «الحكمة» و«المعنى».

١- الفرق بين المقصد الشرعى والحكمة:

لم أرخلافا فيما استطعت الاطلاع عليه فى إعطاء «الحكمة» مفهوم المقصد، بل ذهب بعضهم إلى استعمال ذلك عمليا فى تعبيراته، فهذا ابن فرحون المالكى وهو يتكلم عن مقاصد القضاء يعبر عنها «بالحكمة» فيقول: «وأما حكمته رفع التهارج، ورد النوائب، وقمع الظالم، ونصر المظلوم،

(١) مقاصد، ١٤٦.



وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»،[1] وأكد الونشريسى هذا المعنى صراحة عندما قال: و«الحكمة» فى اصطلاح المتشرعين هى المقصود من إثبات الحكم أو نفيه ، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها»[2].

إن هذا الكلام السالف الذكر يبن بوضوح أن استعمال لفظ «الحكمة» هو نفسه استعمال لفظ «المقصد» وهذا حوله تحفظ كبير ، لأن «الحكمة» لا تضم تحتها الأوصاف الظاهرة المنضبطة مثل العلة ، بينما المقصد يضم ذلك ، وتعد العلة جزءًا منه بل الأساس الذى يعتمد عليه .

وانطلاقا من هذا الكلام، فلا مجال للتسوية بينهما، وأما إطلاقات الفقهاء المشار إليها، فإنهم عبروا عن «المقصد». «بالحكمة» وذلك في جانبه الذى تشكله الحكمة أمّا التعبير عن المقصد برمته بلفظ الحكمة. فهذا غير مستساغ ، لأن العلاقة التى تربط «المقصد» بـ «الحكمة» علاقة خصوص وعموم فكل «حكمة» هى «مقصد» من مقاصد الشارع وليس كل «مقصد» هو «حكمة» للأسباب المذكورة سلفا .

٢- الفرق بين المقصد الشرعى والمعنى :

حتى يتسنى لنا مدى العلاقة بين المصطلحين ومواقع استعمالهما نستقصى بعض آراء العلماء والباحثين، لتكون لنا بمثابة المنارة نهتدي بها إلى الصواب .

---

(١) ابن فرحون ، تبصرة الحكام (بيروت : دار الكتب العلمية) ١/ ٨ .

(٢) الونشريسى ، المعيار المعرب ، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حاجى المغرب : نشرة وزارة الأوقاف المغربية (١٩٨١) ١/ ٣٤٩ .

فالإمام ابن جرير الطبرى يعبر بلفظ «المعنى» بدل لفظ «المقصد» وذلك من خلال كلامه عن مقاصد الزكاة فقال : «والصواب من ذلك عندى أن الله جعل الصدقة فى معنيين أحدهما سدّخلّة المسلمين والآخر معونة الإسلام وتقويته»[1].

والذى يمكن استخلاصه من هذا الكلام، أن العلماء الأوائل كانوا يستعملون لفظ « المعنى » بدل لفظ «المقصد» ، وأكد هذا الكلام الأستاذ الريسونى فقال : «إن التعبير بالمعنى والمعانى ؛كان هو السائد عند المتقدمين ثم زاحمته، وحلت محله شيئا فشيئا ألفاظ «العلة» و«الحكمة» و«المقصود»[2]، لكن كلام الأستاذ الريسونى يبقى معه شئ من التحفظ، فرغم شيوع مصطلح «المقصد»، و«العلة» إلا أن التعبير «بالمعنى» بدلهما بقي موجودا، والإمام الغزالى مثلا نلاحظه يعبر «بالمعنى» بدل «المقصود» فيقول: «وعلى الجملة المفهوم من الصحابة إتباع المعاني والاقتصار فى درك المعانى على الرأى الغالب دون اشتراط درك اليقين»[3]،

ولو تقدمنا نحو عصرنا ونحن نمر على الإمام الشاطبى ونتوقف عند الإمام ابن عاشور لوجدنا « المقصد» و«المعنى» عندهما يأخذان وصفا واحدا فى الدلالة عند ارتباطهما بالأحكام الشرعية .

فالإمام الشاطبى يقول فى هذا الصدد: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة

---

(١) الطبرى ، جامع البيان ، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨) ، ١١٣/١٠ .

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبى ، ١٤ .

(٣) شفاء الغليل، ١٩٥ .

لأنفسـها وإنما قصـد بها أمور أخـرى هى معانيـها، وهى المصـالح التى شرعت لأجلها»[1]، ويقـول الإمـام ابن عاشـور وهو يعـرف المقـاصد العـامـة: «هى المعانى. . . »[2].

ومن خلال هذا العرض لآراء العلماء والـباحثين فى الموضوع تبين لى: أن «القصـد» و«المعنى» وصفـان لأمر واحد ولا يوجـد بينهمـا خلاف، فالتـعبـير بأحدهما يغنى عن الآخر ويؤدي مدلوله فى الموضوع .

(١) الموافقات، ٢/ ١٨٥، ٣/ ١٤٤، ١٥٤.

(٢) مقاصد ، ٥١ .

الفصل الثانى

نشأة علم المقاصد

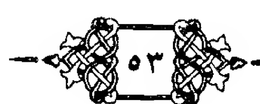
إن مقاصد الشريعة عند السلف لم تكن إلا أفكارا تحملها عقول العلماء والمجتهدين، يتعاطونها بصفة تلقائيّة فى اجتهاداتهم، وذلك يعود لتَشبعهم بالروح الدينيّة، وتمكنهم من معانى القرآن ، ومقاصده ، وكذلك تصرّفات الرسول صلى الله عليه وسلّم، وأصحابه رضى الله عنهم، وبقى الأمر هكذا إلى أن بدأت تلك الأفكار تظهر فى الكتابات الأصولية ضمن أبواب القياس وغيره واستمرت الأفكار فى النمو والتطوّر والتوسّع إلى أن أصبحت مقاصد الشريعة علما قائما بذاته.

ولبيان هذا الأمر سأقف عند أبرز المجتهدين والعلماء الذين كانت لهم إسهامات فعّالة فى علم المقاصد فطورته مادةً ومنهجا. وهؤلاء هم على الترتيب:

أولا : إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) :

إنّ مجيئ إمام الحرمين[١] قد بدأت معه شذرات علم المقاصد فى الظهور، ضمن الكتابات الأصوليّة، وإن المتأمل فيما كتبه إمام الحرمين فى هذا الباب يتلمّس ذلك جليّا، فإنّنا نراه فى كلامه على المباح، يرسم إشارة للطرق

(١) هو ضياء الدين أبو المعالى ، الملقب بإمام الحرمين، ولد فى ثمانية عشر محرم سنة ٤١٩هـ، كان نظارا متكلّما فقيها ، من مؤلفاته «الأساليب فى الخلاف» و «الغياثى» و «البرهان فى أصول الفقه» و «الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد» وغيرها كثير، توفى رحمه الله سنة ٤٧٨هـ.
الإسنوى : طبقات الشافعية ١/٤٠٩ ومابعدها.



التى تعرف بها المقاصد فيقول: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهى فليس على بصيرة فى وضع الشريعة[1]، ثمّ يذهب إلى أبعد من ذلك فى كتاب «القياس» عند حديثه على تقاسيم العلل والأصول، فيرسم لنا معالم أصول المقاصد، فيتحدث عن الضروريات والحاجيات والتحسينات ومايلحق بها»[2]، وأخص من هذا إشارته إلى بعض الضروريات الخمس ، فيقول : «أمّا المنهيات فأثبت الشرع فى الموبقات منها زواجر وبالجملة ، الدم معصوم بالقصاص..... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السرقة بالقطع»[3].

إن هذه الخطوة العملاقة فى علم المقاصد، قد أغفلها بعض الباحثين في سياق حديثه عن تطوّر علم المقاصد، فإنّنا نجد حمادي عبيدى، وهو يتحدّث عن الذين كانت لهم إشارات، أو كتابات فى علم المقاصد قبل الإمام الشاطبى فبعد أن ذكر إبراهيم النخعى، والإمام مالك، قال: «ثم جاء الغزالى وهو شافعى المذهب فتوسّع فى مباحث المقاصد»[4].

وفى هذا الكلام إهمال لما قدّمه إمام الحرمين فى هذا الباب، وهذا يرجع لعدم إطلاعه على كتاب البرهان، والرجوع إليه، وهذا واضح من خلال إطّلاعنا على قائمة المصادر والمراجع التى استعملها فى بحثه، فلا نجد لكتاب البرهان ذكرا .

(١) البرهان ، ١/لوحة ، ٢٩٥ .

(٢) م، ٢/٩٢٣.

(٣) م،ن ٢/ لوحة ١١٥١..

(٤) الشاطبى ومقاصد الشريعة ١٣٥ ومابعدها.

ثانيا : الغزالى (ت٥٠٥هـ):

إن ماقام به الغزالى فى علم المقاصد، هو تكملة لما بدأه شيخه فى هذا الميدان، فنجده قد حصر أصول المقاصد فى الثلاثة المعروفة الآن - الضروريات والحاجيات والتحسينات - بعدما جعلها شيخه فى خمسة أقسام كما حدّد الكليات الضرورية وحصرها فى خمس كليات - الدين والنفس، والعقل والنسب والمال - وبيّن ماهيتها ومثّل لها، وضبط من خلالها مفهوم المصلحة فى نظر الشرع ،كما تحدّث عن هذا الأمر فى باب «المناسبة»[1]، فى كتابه «شفاء الغليل»[2]، وبناء على هذا فإن الغزالى يعدّ رائدا فى هذا العلم، ضمن الرعيل الأول الذين كتبوا فى علم المقاصد.

رغم هذا التطوّر الحاصل فى الكتابة فى «المقاصد الشرعيّة» إلا أنّها بقيت إلى ذلك الوقت أفكارا ومبادئ منثورة فى كتب الأصول، وإن كانت قواعدها الأولى قد أسست على يد هؤلاء .

وبعد الإمام الغزالى لم يضف الأصوليون شيئا ذا بال إلا تدليلا وتمثيلا على ما سبق رسمه ، وهو ما نلاحظه عند الرّازى[3] وكل من تبعه من

---

(١) ويطلق عليها . المناسب، وهو عبارة عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول مايصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم .

الآمدى : الإحكام، ٣/ ٣٩٤.

(٢) شفاء الغليل ، ١٥٩ .

(٣) محمد بن عمر الحسين القرشى البكرى الطبرى الأصل الرازى المولد ولد سنة ٥٤٣هـ، كان نظارا متكلما، أصوليا فقيها، له مؤلفات مشهورة منها : «المحصول فى أصول الفقه»، «شرح الوجيز فى الفقه»، «أسماء الله الحسنى وغيرها توفى رحمه الله سنة ٦٠٦هـ.

الإسنوى: طبقات الشافعية ٢/ ٢٦٠، وانظر: : ابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٢١.

الأصوليين بعد ذلك، باستثناء، ما قام به الآمدى[1] من استعمال أصول المقاصد - الضرورات والحاجات والتحسينات - فى مسالك الترجيح بين الأقيسة وتبعه فى ذلك ابن الحاجب[2] وغيره ممن سلك مسلكهما.

ثالثا : ابن عبدالسلام (ت٦٦٠هـ):

إن مبحث المصالح والمفاسد الذى يمثّل عنصرا رئيسيا فى علم المقاصد بعدّ ابن عبد السلام[3] مؤسس معالمه الكبرى، وذلك من خلال كتابه الذى صنفه لهذا الغرض، وهو «قواعد الأحكام فى مصالح الأنام»، حيث تحدّث فيه عن حقيقة المصالح والمفاسد، وطرق معرفتها، وأقسامها، ومراتبها ووسائلها والآثار التى تترتّب عليها دنيويا وأخرويا، كما تعرّض للكيفيّة التى يتمّ بها جلب المصالح ودرء المفاسد، والحثّ عليها، وبحث موضوع الوسائل والمقاصد، كما تحدّث عن المشاق وأنواع التخفيف فى الشريعة، ورغم هذه القفزة النوعية من

---

(١) هو على ابن أبى على، سيف الدين أبو الحسين التغلبى الآمدى، ولد بآمد سنة ٥٥١هـ، واشتغل فى بداية الأمر بالمذهب الحنبلى ثم انتقل إلى المذهب الشافعى، من أشهر مؤلفاته «الإحكام فى أصول الأحكام»، «منتهى السول والأمل»، توفى رحمه الله سنة ٦٣١هـ .

الإسنوى: طبقات الشافعية ١/١٣٧ - وانظر: ابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ١٤٤ .

(٢) هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبى بكر الكردى، ولد سنة ٥٧٠هـ، أصولى نحوى، فقيه له تصانيف كثيرة منها : «مختصر المنتهى» ، نهاية السول والأمل»، «شرح الشافية فى الصرف»، «المختصر الفرعى»، توفى رحمه الله سنة ٦٤٦هـ .

ابن العماد : شذرات الذهب ٥/ ٣٤ - وانظر: محمد مخلوف: الشجرة ١٦٧ .

(٣) هو عبدالعزيز بن عبدالسلام الشافعى لقب بسلطان العلماء، كان عالما زاهدا ورعا آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، من شيوخه: ابن عساكر والآمدى، من مؤلفاته: «قواعد الأحكام»، «شجرة المعارف والأحوال»، «الإمام فى أدلة الأحكام» توفى رحمه الله سنة ٦٦٠.

ابن هداية الله : طبقات الشافعية، ٢٢٢ .

ابن عبدالسلام، إلا أن علـم المقاصد لم تتبلور بعد معالمـه الأساسية ولم تتّضح عناصره الكاملة .

والذى ينبغـى الإشارة إليه، أن هذه الخطوة الـتى خطاها ابن عبـدالسلام كان لهـا أثر كبيـر فى العلماء الذين جاؤوا بـعده ومن هؤلاء تلميـذه القرافى[1] الذى حاول تأسيس علم المقاصد كـما قال ابن عاشور[2] وهذا ظاهر من خلال محـاولته تقعـيد تلك الأفكار المقاصـدية التى كانت منشورة فى كـتب الأصول وكذلك ما جمعه شيخه ابن عبد السلام، ثم جاء بعد ذلك البقورى[3] الذى قام برسم أربعة عـشر قاعدة فى المصـالح والمفاسد، وضمنهـا مقدّمة كـتابه «ترتيب الفروق» حيث كان فيها عالة على ابن عبدالسلام، ثم نجد إلى جانب هؤلاء ابن تيمية وتلـميذه ابن القيم اللذين تناثرت من أقلامهـما عبارات كثيـرة فى مقاصد الشريعة، تفرّقت فى ثنايا ماكتباه.

---

(١) شهاب الدين محمد بن إدريس بن عبد الرحيم القرافى المالكى، كان عالما فى الفقه والأصول، من أشهر شيـوخه: عزالدين بن عبـدالسـلام، وله مؤلفـات عديدة منها «الذخيـرة» فى الفقه ، «الفـروق» و «تنقيح الفصول» و «نفائس الأصـول فى شرح المحصول» و «الاستغناء فى أحكام الاستـثناء» توفى رحمه الله سنة ٦٨٤هـ.

ابن فرحون: الديباج ٦٢.

(٢) مقاصد، ٨.

(٣) ابو عبـدالله محمـد بن إبراهيم البقورى، نسـبة لبقـورة بلاد بالأندلس تتلمذ على الإمـام القرافى، وله مصنّفات منها «ترتيب الفروق» و «كمال إلا كمال» فى شرح صحيح مسـلم، توفى سنة ٧٠٧هـ.
محمد مخلوف: الشجرة ٢١١- المراغى: الفتح المبين فى طبقات الأصوليين ٢/ ١٠٥.

رابعا: أبو عبدالله المقرى (ت ٧٥٨ هـ)

إن الإمام المقرى[1] بكتابه القواعد، قد ساهم مساهمة فعّالة فى تطوير علم المقاصد مادّة ومنهجا.

فمن حيث مادته فقد جعلها أوسع مما كانت عليه، لتضمّ بذلك الغايات والوسائل، وتشمل جميع المعاني المتّصلة بالأعمال والسلوك، أمّا من حيث المنهج فيمكن حصر ما حقّقه في أمرين:

١) قام بتأسيس بعض المبادئ الكليّة لعلم المقاصد، وذلك انطلاقا من عمله بمنهج الاستقراء، للفروع والأعمال الفقهية في المذهب المالكي بصفة خاصّة والمذاهب الأخري بصفة عامّة، ويؤكد هذا الجانب الفاضل ابن عاشور فيقول: «أمّا كتابه الفقهى فهو كتاب «القواعد»، وهو كتاب عجيب الاختراع بعيد المنزع قصد فيه إلي استخلاص المبادئ الكليّة، الّتي أقيمت علي النظريات الفقهية في كل باب من أبواب الفقه، وأثبت ما في تطبيق تلك المبادئ علي جزئياتها، من اختلاف الأقطار فقارنه مقارنة حكيمة في نطاق القواعد بين فروع المذاهب الأربعة، وكان بذلك مبتكرا طريقة جديدة في خدمة الفقه هي خلاصة نظره الاجتهادى وعمله النقدي لأقوال الفقهاء، وتصاوير مسائل الفقه».[2]

---

(١) محمد بن محمد بن ابى بكر بن يحى بن عبد الرحمن القرشى التلمسانى، شهر بالمقرى، ولد بتلمسان وبهانشأ، وأقرأ وقرأ بها، له مؤلفات عديدة منها «القواعد» فى الفقه والأصول والمقاصد، ومنها «عمل من طب لمن حب» وهو كتاب جليل و «الحقائق، والرقائق فى التصوف توفى رحمه الله سنة ٧٥٨ هـ . أحمد بابا التنبكتى: نيل الابتهاج ٤٢٠- انظر: محمد مخلوف: شجرة النور الزكية، ٢٣٢.

(٢) الفاضل ابن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي، ٨٤ (تونس: نشر وتوزيع مكتبه النجاح).

٢) صياغة تلك المبادئ التي استخلصها من استقراءاته الفقهية والأصولية فى شكل قواعد، يؤسس منها وعليها علم المقاصد، فيما بعد، على يدي تلميذه الإمام الشاطبى، وهذا الذى قصده الفاضل ابن عاشور عندما قال: «وعلى ذلك المنهج الاجتهادى العالى كان تأسيس السلم الذى تدرّج فيه أبو إسحاق الشاطبى حتى انتهى إلى عوالى القواعد القطعية»[١]

وبهذا العمل يعتبر المقرى فى نظرى نقطة انعطاف هامّة بعد عزالدين بن عبدالسلام، تنقل المقاصد الشرعيّة من مرحلة الأفكار المتناثرة فى أبواب أصول الفقه إلى مرحلة بداية تأسيس علم مستقل، وإن كان هو نفسه لم يفصح بذلك، وإنّما نتلمسّه من خلال عمله فى كتابه الفقهى «القواعد» .

وقد تتّبعت كتابه «القواعد» فاستخرجت منه سبعة وعشرين قاعدة كليّة فى علم المقاصد، وهى تتوزّع على ثلاثة محاور رئيسية هى:

- **المحور الأول** : ويدور موضوع قواعده حول المقاصد وأصولها ووسائلها ويضمّ أربعة عشر قاعدة هى :

١) تقرّر فى الأصول، أن المصالح الشرعيّة ثلاث، فى محل الضرورة والحاجة والتتمة[٢].

٢) اجتمعت الشرائع على تحريم الكليات الخمس، العقول والدماء والأنساب والأعراض والأموال، وزاد بعضهم الأديان[٣].

(١) م،ن، ٨٤.

(٢) المقرى، القواعد، مخطوط، الوجه ١٢٤ (تونس: دار الكتب الوطنية تحت رقم ١٤٦٨٢).

(٣) م،ن، الوجه ١٣٠ .

٣) من مقاصد الشريعة صون الأموال عن الناس[١].

٤) تنفيذ تصرّفات المكلّفين وسيلة لبقاء نفوسهم، فإن بقاء العين مع تعذر المقاصد محال[٢].

٥) من مقاصد الشريعة إصلاح ذات البين وحسم مواد النزاع[٣].

٦) من الأقوال الجمهورية: الضرورات تبيح المحضورات[٤].

٧) إضرار من قصد الإضرار[٥].

٨) مراعاة المقاصد مقدّمة على رعاية الوسائل[٦].

٩) يرجع بالمقاصد في المقاصد دون الوسائل[٧].

١٠) إذا سقط اعتبار المقصود سقط اعتبار الوسيلة[٨].

١١) الوسيلة القريبة تخّصص العموم كالمقصود على الأصح[٩].

١٢) كل تصرّف قاصر عن تحصيل مقصوده لا يشرع، ولايبطل إن وقع[١٠].

(١) م،ن، الوجه ١١١.

(٢) م،ن، الوجه ١٢٧.

(٣) م،ن، الوجه ١٩٢.

(٤)م.ن الوجه ١٢٤.

(٥) م،ن، الوجه ١٩٨.

(٦) م،ن، الوجه ٨٣.

(٧) م،ن، مطبوع ١/ ٣٣٠، تحقيق : أحمد بن عبد الله بن حميد (مكة المكّرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامى).

(٨) م،ن، مخطوط، الوجه ١٢٠.

(٩) عمل من طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٤.

(١٠) القواعد، مطبوع، ٢/٥٠٩.

١٣) للأحكام مقاصد وهـي المفضية إليها، أو المقاربة لهـا خالية من الحكم في أنفسها.[١]

١٤) لايعتبر الشرع من المقاصد إلا ماتعلّق به غرض صحيح من جلب مصلحة أودرء مفسدة[٢].

- **المحور الثاني** : ويدور موضوع قواعده حـول جلب المصالح ودرء المفاسد ويتضّمن إحدى عشرة قاعدة هي:

١)عناية الشـرع بدرء المفاسد، أشـدّ من عنايته بجـلب المصالح، فإن لـم يظهر رجحان الجلب قدّم الدرء[٣].

٢) تقدّم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة ولاتترك لها[٤].

٣) مراعاة درء المفاسد أهمّ من مراعاة جلب المصالح إلا بمنفصل[٥].

٤) الأحكام تبع للجلب أو الدرء، وإلا لم تعتبـر وذلك إمّا في محل الضرورة أو الحاجة أو التتمة[٦].

٥) الجوابر تعتمد المصالح فتستدرك بعـض ما فات منها والزواجر تعتمد المفاسد فتردع عنها[٧].

---

(١) م،ن، ٢/٣٩٣,٣٩٤

(٢) م،ن، مخطوط، الوجه ١١٨.

(٣) م،ن، مطبوع ٢/٤٤٣.

(٤) م،ن، ٢/٢٩٤

(٥) م،ن، مخطوط، الوجه ١١٤.

(٦) م.ن، الوجه ٧٠.

(٧) عمل من طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٥.



٦) إذا شرع شئ لحكمة امتنع إيقاعه غير متضمن لها إلاّ بدليل خاص[١].

٧) تكون وسيلة المحرّم غير محرمةّ إذا أفضت إلى مصلحة راجحة[٢].

٨) ترجح المفسدة على المفسدة فيسقط اعتبارها ، ارتكابا لأخفّ الضررين، عند تعذّر الخروج عنهما[٣].

٩) القضاء بدرء المفسدة يوجب القضاء لا الحدّ[٤].

١٠) لدرء المفسدة شروط بأن لا يؤدى إلى مثلها، أو أعظم منها[٥].

١١) استحالة الفساد إلى فساد لا تنقل حكمه، وإلى صلاح تنقل، بخلاف يقوى ويضعف حسب كثرة الاستحالة[٦].

- **المحور الثالث**: وتدور قواعده حول التيسير ورفع الحرج وعددها ستّ قواعد، هي:

١) الحرج اللازم للفعل لا يسقطه، والمنفك إن غالبا فكذلك[٧].

٢) الحرج مرفوع فكل ما يؤدى إليه فهو ساقط، فرفعه إلا بدليل على وضعه[٨].

---

(١) م،ن، الوجه ٥٣.

(٢) القواعد، مطبوع، ٣/ ٣٩٤.

(٣) م،ن، مخطوط، الوجه ٦٩.

(٤) م،ن، الوجه ١٢١.

(٥) م،ن، الوجه ١٢١.

(٦) م،ن، مطبوع، ١/ ٢٧١, ٢٧٢.

(٧) م،ن، ١/ ٣٦٢

(٨) م،ن، ٢/ ٤٣٢- وانظر: عمل من طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٧.

٣) الأصل فى الأحكام المعقـولية لا التعـبد، لأنه أقرب إلى القبـول وأبعد عن الحرج[١].

٤) ما ضاق أمر إلا اتّسع[٢].

٥)الأصل فى التخفيف فى العبادة إذا علق بالمشقة أن يكون رخصة[٣].

٦) المشقّة إن كانت كالمقصود من العبادة لم توجب تخـفيفا لتقدرها معها، وإلا فإن كانت فى محل الضـرورة أو الحاجة القريبة منها أو جـبت التخفيف، وإن كانت فى محل التتمة لم توجب[٤].

وإلى جانب القواعد الكليّة المذكورة سلفا، كـان المقرى يذكر صورا كثيرة من المقاصد الخاصّة عند التمثيل بالفروع الفقهية للقواعد التى ذكرها.

ويبدو لي من خلال هذا العرض أن الريسونى لم يصب عندما اعتبر كلام الدكتور أبي الأجفان، الذى عدّ فيـه المقرى من الذين كتبوا فى علم المقاصد[٥] مبالغا فيه وغير صـائب، فقال: «بأن الأستاذ الكريم قد وضع المقرى فى صفّ العلماء الذين شيّدوا بناء المقاصـد،وهذه مبالغة أخرى أكبر من سـابقتها[٦]. ثم يتراجع بعد ذلك ليصرّح أن المقرى قد خاض فى المقاصد، لكنّه اكتفى بجمع ما

(١) م،ن، ١/ ٢٩٦، ٢٩٧ وانظر: عمل من طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٠.

(٢) م،ن، مخطوط، الوجه ١٢٦.

(٣) م،ن، مطبوع ٢/ ٤٦٠.

(٤) عمل طب لمن حب، مخطوط، الوجه ٥٤.

(٥) أبو الأجفان: فتاوى الإمام الشاطبى، ٦٣ (تونس: مطبعة الكواكب، ط.٢، ١٩٨٥م.

(٦) نظرية المقاصد، ٣٠٧.

كان متناثرا فى كتب الأصول والفقه[1] ناسيا أن هذا الجمع هو فى حدّ ذاته خطوة على طريق بناء صرح المقاصد.

والذى يظهر من خلال القواعد التّى نقلها الريسونى عن المقرى، والتّى يرى أنّه تحدّث فيها عن المقاصد، وهى أربعة قواعد[2] فى نظرة كلّها تدور حول الضرورات. الحاجيات والتحسينات، أنّه يحصر المقاصد فى الأصول الثلاثة فقط، والأمر عكس ذلك، بل المقاصد أوسع من ذلك، وإنّما ما ذكره، هو أصول تضبط بها الأحكام، ويحكم بها على التصرّفات والسلوك.

ثم نجده فى مكان ثالث، يعترف بأن المقرى قد أضاف شيئا من الجديد على ماكان من علم المقاصد عند سابقية، فيقول: «وعلى كل فيمكن القول، أن أبا عبدالله المقرى قد طعم بعض ما كان يتردّد فى كتب الأصول والفقه عن مقاصد الشريعة»[3].

وفيما سبق ذكره من الكليات والقواعد التى صاغها المقرى مايؤكد بوضوح على أنّه قد ساهم مساهمة قوّية وفعّالة فى بناء صرح المقاصد، وهذا أمر لا ينازع فيه الريسونى ولا غيره.

خامسا : الإمام الشاطبى (ت٧٩٠هـ)

لقد شهد علم المقاصد قفزة نوعية على يد الإمام الشاطبى، الذى جمع شوارده، وقيّد أوابده، فمكّن بذلك أساسه وشيدّ أركانه، وأقام بنيانه فحلّ به

(١) م،ن، ٣٠٧.

(٢) هذه القواعد هى: القاعدة الأولى والثانية والثالثةوالخامسة من المحورالأول الذى سبق ذكره.

(٣) نظرية المقاصد ، ٣٠٧ـ٣٠٨.

بين العلوم الشرعية محل الاختراع والابتكار، ويشهد هو على ذلك فيقول: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمى عنك وجه الاختراع فيه والابتكار ، وغر الضان أنه شئ ما سمع بمثله، ولا ألف فى العلوم الشرعيّة الأصيلة على منواله، وشكل بشكله»[1].

ولقد أودع كتابه «الموافقات» هذا الاختراع، فخصص الجزء الثانى منه لعلم المقاصد، فنظم فيه مسالكه وفصل معانيه وعلل فروعه، ودلّل على أصوله، فكان عملا لم يسبق إليه، وليس هذا فحسب، بل امتد عمله هذا ليشمل ماكتبه من مواضيع أصول الفقه فى كتابه المذكور فأخرجها من خلال ما أسسه من علم المقاصد فكان بذلك سالكا منهجا فريدا، لم يسبق إليه.

وقد اعتمد الشاطبى فى عمله هذا على ثلاث نقاط رئيسية هى:

١) اعتماد مسلك الاستقراء فى استقصاء كتب العلماء لما تناثر فيها من شوارد المقاصد وجزئياتها.

٢) تنظيم تلك الشوارد والجزئيات واستخراج الكليات منها وتأسيس قواعد مقاصديه.

٣) تحقيق الصورة الواضحة لعلم المقاصد انطلاقا من تلك الكليات والقواعد .

إن المتأمل فى هذه العناصر التى اعتمدها الإمام الشاطبى فى منهجه وهو يبحث فى علم المقاصد، يكتشف أنّه كان فى العنصرين الأول والثانى منها

(١) الموافقات، ١/٢٥.



متّبعا لشيخه المقرى وهو يقعد القواعد فى نفس العلم ، .وهذا الذى قصده الفاضل ابن عاشور – وهو يتحدّث عن المقرى – فقال: «وعلى ذلك المنهج الاجتهادى العالى كان تأسيس السلم الذى تدّرج فيه أبو إسحاق الشاطبى حتّى انتهى إلى عوالي القواعد القطعية[1].

لكن الريسونى يظهر أنّه غير مقتنع بفكرة تأثر الإمام الشاطبى بشيخه المقرى فى علم المقاصد، وهذا ظاهر من خلال اعتراضه على العبارة التى ساقها الدكتور أبو الأجفان فى هذا المجال، وهو يتحدّث عن إسهامات الإمام الشاطبى فى علم المقاصد، إلى جانب من سبقوه، وذكر منهم شيخه المقرى، فقال: «وهو من شيوخ الشاطبى المؤثرين فى تكوين شخصيته، المفجرين لمنبع نبوغه»[2].

فردّ الريسونى بالقول: «وقد كان من الممكن، أو من الأفضل التغاضى عن هذا الحكم العام، حول تأثير المقرى على الشاطبى رغم ميله إلى المبالغة، ولكن مجيئه فى سياق الحديث عن إسهام الشاطبى فى بناء المقاصد جعله منصرفا إلى هذا الجانب بالذات»[3].

إن هذا الكلام من الريسونى فيه انتقاص من دور المقرى وتأثيره فى تكوين تلميذه الإمام الشاطبى، ويبدو أن الريسونى قد أدرك هذا، فاستدرك على نفسه قائلا: «ولعل عمله كان من بين التنبيهات المبكر ة للشاطبى فى

(١) أعلام الفكر الإسلامى، ٨٤ .

(٢) فتاوى الإمام الشاطبى، ٦٣.

(٣) نظرية المقاصد، ٣٠٧.

التفاته للمقاصد وعنايته بها مجرّد احتمال، ولعلّ الفائدة المنهجية التى أشار إليها الفاضل ابن عاشور هى أهم ما أخذه الإمام الشاطبى عن قواعد المقرى»[1].

إن الريسونى قد أسس كلامه هذا فى نفى حصول تأثير المقرى على تلميذه الشاطبى فى علم المقاصد، على ما قد قرّره قبل ذلك، بأن المقرى لم يقدّم شيئا مميزا ولا جديدا فى علم المقاصد، سوى الأربع قواعد التى سبق ذكرها، ولم تكن إلا نقلا لكلام علماء سبقوه، وبعد أن تبيّن فيما سبق بطلان هذا الادعاء بالدليل والبرهان، انتهض عكسه ليقوم مقامه، دالا على مساهمة المقرى وتأثيره فى المكانة التى بلغها تلميذه الإمام الشاطبى فى علم المقاصد، والشواهد على ذلك ثلاثة وهى:

١)إن المنهج الذى تدرّج فيه الإمام الشاطبى ليبلغ ما بلغ فى علم المقاصد كان من تأسيس شيخه المقرى، وقد أخذه عنه، وهذا لاينازع فيه الريسونى[2] ولا غيره، ومن المعلوم امتلاك منهج أى علم يعنى التمكن من مسالك ذلك العلم .

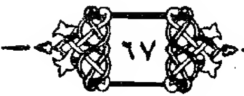
٢) إن ما استخلصه المقرى من كليات مقاصدية من خلال استقرائه، وماقعده من قواعد، على أساس تلك الكليات، كان من الدوافع والحوافز التى وجّهته إلى علم المقاصد ويقر الريسونى[3] بهذا الأمر ولا يعترض عليه.

٣) دراسة الشاطبى لكتاب «القواعد» لشيخه المقرى، والذى ضمنه إلى

(١) م،ن، ٣٠٧-٣٠٨ .

(٢) م،ن، ٣٠٧-٣٠٨.

(٣)م،ن، ٣٠٧-٣٠٨.



جانب القواعد الفقهية أفكاره المقاصدية ، وماتوصّل إليه من كليات وقواعد فى هذا البـاب، فكان الكتـاب نقطة انطلاق للإمام الشـاطبى فى هذا الميـدان إلى جانب ماكتبه العلماء الذين سبقوا المقرى فى هذا العلم، وهذا أمر لا نزاع فيه.

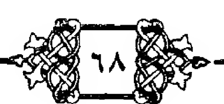
فتـبيّن من خلال مـا سبق أن بصمـات المقرى واضحـة جليّة فى صناعة الإمام الشاطبى المقاصدية .

وبقى أن أشير أنّه رغم الخطوات العملاقة للإمام الشاطبى إلا أن المقاصد بقيت عنده جزءا من أصول الفقه، ولذلك تراه قد أدرجها بين كتاب «الأحكام» وكتاب «الأدلة»، فى كتابه «الموافقات».

سادسا : الشيخ الطاهر ابن عاشور :

لقد بقى مـاتركه الإمـام الشاطبى من علم المقاصـد على حاله حـتّى جاء الشيخ ابن عاشـور الذى صقل هذا العلم وحرّر مسائله، وأضـاف على ماوجد عند من سبقوه ونفى عنها ماعلق بها وليس منهـا، ساعيا بهذا العمل إلى حسم مسالك الخلاف الناجم عن التعصّب، فيقـول واصفا كتابه: «هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مـباحث جليلة من مقـاصد الشريعـة الإسلاميـة، والتمثـيل لها والاحتـجاج لإثبـاتها لتكون نبـراسا للمتـفقهـين فى الدين ومرجعـا بينهم عند اختـلاف الأنظار، وتبدّل الأعصـار، وتوّسلا إلى إقلال الاخـتلاف بين فقـهاء الأمصـار ودربة لأتباعهـم على الإنصاف فى ترجيح بعـض الأقوال على بعض عند تطاير شـرر الخـلاف، حـتّى يسـتتـب بذلك مـا أردناه غيـر مـرّة من نبـذ التعصّب[1].

(١) مقاصد، ٥.



وإلى جانب هذا قـدّم بالبرهان على أن «المقاصـد الشرعيّة» علم مسـتقل بذاته، وهو أصل الأصول الاجـتهادية، وهو العلم القـطعى الذى يتوقّف عنده كل خلاف، ويرجع إليـه كل مناظر، ويذعن له كل مكابر، فحـاز بذلك فضل السبق، وهـو القائل فى هذا الصـدد: «نحن إذا أردنا أن ندوّن أصولا قطعـية للتفقّه فى الدين حقّ علينا أن نعود إلى مسائـل «أصول الفقه» المتعارضة، وأن نعيد ذوبها فى بوتقـة التدوين، ونعيّرها بمعيار النظر والنقد فـتنتفى عنها الأجزاء الغريبة التى علقت بها، ونضع فيهـا أشرف معادن مدارك الفكر والنظر ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه «علم مقاصـد الشريعة» ونترك علم أصول الفقه على حاله، غـير منزوٍ تحت سـرادق مقصـدنا هذا، من تدوين «مقـاصد الشـريعة» فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل « علم مقاصد الشريعة»[1].

وبهذا يكون الشيخ ابن عـاشور، أول من نادى كون «مقاصـد الشريعة» يجب أن تكون علما مستقلا بذاته له أركانه وأسسه وقواعده، وبعد هذه الدعوة بدأ فكر البـاحـثين يتّجـه نحـوها بجديّة تـامة، وبدأت الكـتابات الحـديثـة فى «المقاصد»، تنطلق من هذا الأساس الذى أصبح اليوم أمرا متفقا عليه.

(١) مقاصد، ٨.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثالث

أسس المقاصد الشرعية

اعلم أنّه ما من علم أو فن في الوجود إلاوله ما هية يدرك بها ، وأسس ينبثق منها ويستند عليها قائما.

وعلم المقاصد الشرعية، هو العلم الذى تستمد منه الشريعة قوة ثباتها في وجه المتغيرات التي تطرأ على الواقع من حين لآخر بسبب ازدياد حاجات الناس وتجدد مطالب المجتمع،كما أنها تستقي منه ميزة صلاحها لكل عصر ومصر، ومثل هذا العلم في جلاله قدره ينبغي أن تكون أسسه فى نفس الأهمية.

فمن ثم فهو يعتمد على أساسين عظيمين الأول منهما يمثل الوصف الأعظم فى جانب الشريعة والصفة الطبيعية التى جبل عليها الخلق في جانب المكلفين. آلا وهو الفطرة. والثاني وهو الوصف الحافظ للمكلفين من تصرفاتهم والواقى للشريعة من الانخرام بسبب تلك التصرفات آلا وهوالوازع.

وسأتعرض لكل واحد منهما بالتفصيل

الأساس الأول: الفطرة

أولا : مفهوم الفطرة

أ- الفطرة لغة: الفطرة فى اللغة: الخلقة

قال الجوهرى: «الفطرة بالكسر الخلقة ، وقد فطره يفطره بالضم فطرا أى خلقه»[1].

وقال ابن عاشور : «الفطرة: أصله اسم هيئة من الفطر، وهو الخلق مثل

(١) ـ الصحاح، فطر٢/ ٧٨١

الخلقة، كما بينه قوله: «التى فطر الناس عليها»[1] أى جبل الناس وخلقهم عليها أى متمكنين منها[2].

ب- الفطرة اصطلاحا

والذين عرفوا الفطرة اصطلاحا، كان التعريف اللغوى السالف الذكر، أساسا قويا لهم، حيث لم يخرجوا عنه إلا تفصيلا وتوسعا.

عرّفها الجرجانى بقوله: «الفطرة: الجبلة المهيئة لقبول ا لدين»[3].

وقال ابن عطية: والذى يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة، أي الفطرة: أنها الخلقة، والهيئة التى في نفس الإنسان، التي هي معدودة ومهيئة لأن تميز بها مصنوعات الله، ويستدل بها على ربه، ويعرف شرائعه"[4]

وعرفها سماحة الإمام ابن عاشور فقال: "الفطرة: الخلقة: أي النظام الذى أوجده الله في كل مخلوق.

فطرة الإنسان هي مافطر أي خلق عليه الإنسان ظاهرا وباطنا أي جسدا وعقلا[5]

ثم عقب بعد ذلك علي الشطر الأخير من التعريف ـ المتعلق بفطرة الإنسان ـ بأمثلة جعلته غاية في الوضوح فقال: فمشي الإنسان برجليه فطرة

(١) ـ الروم، ٣٠

(٢) ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس : الدار التونسية للنشر ١٩٨٤)، ٢١/ ٩٠.

(٣) ـ الجرجاني، التعريفات، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتاب العلمية، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨م)، ١٦٨.

(٤) ـ الشيخ ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ج ٢١، ص ٩٠.

(٥) ـ الشيخ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٧.

جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجلية خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، فاستنتاج الشئ من غير سببه ـ المسمى في علم "الاستدلال" بفساد الوضع[1] ـ خلاف الفطرة العقلية، والجزم بأن ما للمشاهدة من الأشياء هو حقائق ثابته في نفس الأمر فطرة عقلية، فإنكار السفسطائية[2] ثبوت ذلك خلاف الفطرة العقلية.[3]

والذي يستشفه الباحث من تعريف الإمام ابن عاشور "للفطرة" يلاحظ لها معنيان، عام وخاص.

فالمعنى العام يتمثل في ذلك النظام الذى أوجده الله في كل مخلوق دون استثناء، كل من حيث موقعه ومهمته في هذا الوجود.

والمعني الخاص يتعلق بالكائن الحي المكلف بحمل الأمانة والالتزام بها الا وهو الإنسان، وهي عنده ما جبل عليه جسدا وعقلا.

وهذه لفته فريده من سماحة الإمام.

والفطرة كما يراها أبو علي بن سينا هي الحاكم الفيصل في تمييز أحوال الوهم حقه وباطله فقال:

---

(١) فساد الوضع: هو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقيض الحكم بالنص أو الإجماع، مثل تعليل أصحاب الشافعي لإيجاب الفرقة بسبب إسلام أحد الزوجين الجرجاني: التعريفات، ص ١٦٦.

(٢)ـ السفسطائية : تطلق السفسطائية علي معنيين

الأول : تلك الحركة الفكرية التي ازهرت في بلاد اليونان عامة وفي أثينا خاصة: إبان الخمسين سنة الأخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد والتي كان من زعمائها المبرزين بروتاجوراس، وجورجياس.

والثاني: ذلك النوع من الفلسفة القائمة علي أقاويل لفظية خالية من الجد والرصانة. يوسف كرم، مراد وهبة، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي. ص ١١١.

(٣) ـ ابن عاشور، مقاصد، ٥٧.

ومعنى الفطرة أن يتوهم نفسه حـصل فى الدنيا دفعة وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأيا، ولم يعـتقد مذهبـا، ولم يعاشر أمة، ولم يعـرف سياسة، كـما أنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات ثم يعرض على ذهنه شيئا ويتشكك فيه، فـإن أمكنه الشك فالفـطرة لا تشهـد به، وإن لم يمكنه الشك فـهو مـاتوجبـه الفطرة، وليس كل ما توجبه فطرة إنسان بصادق، إنما الصادق فطرة القوى التى تسـمى عقـلا. وأما فطرة الذهن بالجـملة فـربما كانت كـاذبة، وإنما يكون هذا الكذب فى الأمور التى ليست بمحـسوسة بالذات، بل هى مبادئ المحـسوسات، فالفطرة الصادقة: هى: مـقدمات وآراء مشهورة محمـودة أوجب التصديق بها، أما شـهادة الكل: مـثل أن العدل جمـيل، وأما شـهادة الأكثـر، وأما شـهادة العلماء، أو الأفاضل منهم، وليس الذائعات من جهة ماهية ما يقع التصديق بها فى الفطرة فما كان من الذائعات ليس بأولى عـقليا ولا وهمى فإنها غير فطرية، ولكنها متقررة عند الأنفس لأن العادة[1] مستمرة عليها منذ الصبى وربما دعا إليها محبـة التسالم والاصطناع المضطر إليـهما الإنسان مـا (إليها بهواه فـتبعه البـقية خشية منه أو تزلفاله) أو شئ من الأخلاق الإنســانية مثل الحياء والاستيناس أو الاستقراء الكثير أو كون القول فى نفسه ذا شرط دقيق

يكون حقا صرفا، فلا يفطن لذلك الشرط ويؤخذ على الإطلاق[2].

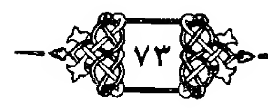
والذى تلتمسه من خـلال هذا الإبداع فى الإفصاح عن الفطرة هو الدعوة

---

(١) العادة: هى الاستمرار على شئ مقبول للطبع السليم والمعاودة إليه مرة بعد أخرى وهى المرادة بالعرف العملى.

أحمد الزرقاء. شرح القواعد الفقهية ١٦٥.

(٢) ابن عاشور، أصول الـنظام الاجتماعى فى الإسلام، الطبعـة الثانية (تونس: الشركة التونســية للتوزيع، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م)١٨.



إلى الحيطة والتمسك بأسباب الحذر حتى لا يقع الخلط بينها وبين المدركات الباطلة التى عرضت للبشر من خلال الأوضاع المزدحمة بالعوائد الفاسدة، والتي ألفتها النفوس بسبب ترويج أهل الضلال لها، وبناء على هذا نجد ابن سينا يوجه دعوته هذه للعلماء، والحكماء، والأفاضل لأنهم هم الذين امتلكوا العقول الراجحة التى تمكنهم من تمييز الطيب من الخبيث وإرشاد الناس إليه وأكد هذا ابن عاشور بأكثر دقة ووضوح عندما قال :

«إن الوجدان الإنسانى العقلى لا يدخل تحت الفطرة منه إلا الحقائق والاعتباريات[1] ولا يدخل فيه الأوهام والتخيلات لأنها ليست مما فطر عليها العقل ولكنها مما عرض للفطرة عروضا كثيرا، حتى لازمت أصحاب الفطرة فى غالب الأحوال فاشتبهت بالفطريات، وإنما كان عروضها للفطرة بسوء استعمال العقل وسوء فهم الأسباب ولذلك تجد العقلاء متفقين فى الحقائق والاعتباريات ولاتجدهم متفقين فى الوهميات والتخيلات بل تجد سلطان هذين الأخيرين أشد بمقدار شدة ضعف العقول، تجد أهل العقول الراجحة فى سلامة منها[2].

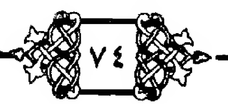
ومن خلال الكلام السالف الذكر تبين لى أن مفهوم الفطرة يمكن حصره فى معنيين، معنى عام، ومعنى خاص.

١- المعنى العام: الفطرة: هى مجموع النظام الذى ينظم الكون فى نفسه ومع مجموع الكائنات التى تدور فى فلكه .

٢- المعنى الخاص: الفطرة: هى الخلقة التى وجد الإنسان عليها والتى تمكنه

(١) الاعتباريات: الأمر الاعتبارى هو الذى لا وجود له إلا فى عقل المعتبر مادام معتبرا يوسف كرم، مراد وهبة، يوسف شلالة، المعجم الفلسفى، ص ٢١.

(٢) مقاصد، ٥٩ .



من التزام القانون الإلهى مادام بقاؤه فى الوجود.

ثانيا: وصف الدين بالفطرة:

إن تحقيق هذا المعنى ،يستدعى منّا الوقوف علي ما ذهب إليه العلماء فى تفسير قوله تعالى «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لاتبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون»[1].

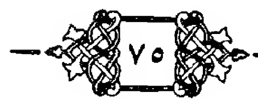
إن الذى يتضح من خلال هذه الآية الكريمة أن الله سبحانه وتعالى، وصف الإسلام بأنه دين الفطرة، أو أنه الفطرة كما عبر عن ذلك الشيخ ابن عاشور، ولم يوجد عبر الله تعالى عنه بهذا التعبير إلا الرسالة الخاتمة، ويؤكد هذا الكلام ما قاله الإمام ابن عاشور «إن وصف الفطرة للدين مما اختص به الإسلام، فلم يوصف دين من الأديان السالفة بأنه الفطرة كما لم يوصف أحدهم بأنه عام، ولا بأنه دائم»[2].

ويبني سماحة الإمام على هذا الكلام أمرين هامين ناتجين عن تخصيص الاسلام بهذا الوصف.

الأمر الأول: أن الفطرة التى وصف بها الإسلام فى هذه الآية هى الفطرة الباطنية العقلية وليست الفطرة الجسدية لأن الإسلام عبارة عن عقائد وتشريعات، وهذه كلها تخضع فى إدراكها إلى القوة العقلية الباطنة، ولا تخضع فى إدراكها إلى أداء الجوارح التى هى عبارة عن الفطرة الظاهرة الجسدية، كماعبر عنه فى تعريفه للفطرة بالمعنى الخاص لأن هذه الاخيرة لا

(١) الروم ، ٣٠.

(٢) أصول النظام الاجتماعى ، ٢٠ .



يمكنها إدراك الأمور، وإنما تملك إمكانيـة التنفيذ بعد تلقيهـا ممن يدركها ألا وهو العقل ، لأن الشئ قـبل الشروع فى تنفـيذه لابد من إدراك مـاهية الشئ الذى ينبغى تنفيذه[1] .

الأمر الثانى : وهو كما جاء فى قول ابن عاشور نصا :

«ومعنى وصف الإسلام بالفطرة، بـأنه «فطرة الله»، أن الأصول التى جاء بها الإسـلام هى من الفطرة ثم تتبعهـا أصول وفروع هى من الفضـائل الذائعة المقبولة فجاء بها الإسلام وحـرض عليها إذهى من العادات الصالحة المتأصلة فى البشر والناشئة عن مقاصد من الخير، سالمة من الضرر، فهى راجعة الى أصول الفطرة وإن كـانت لو تركت للفطرة وشأنهـا لما شهـدت بها، ولا بضدهـا فلما حصلت اختارتها الفطرة ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنتها»[2] .

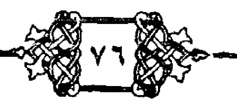
ومن خلال هذا الكلام نلاحظ أن الشيخ ابن عاشـور يرمي إلى أمر عميق هو أن الفطرة فى نظره من خـلال الآية الكريمة هى رابطة مـشتركـة بين الدين بأصوله وفـروعه وبين الإنسان بقـوته الإدراكية لتلك الأصـول والفروع، التى تنبجس من تلك الاستعدادات والميولات التـى يفرضها أصل خلقه الإنسان التى أوجده الله عليـها، وهى فطرته سـبحانه وتعـالى للبشـر ، وأدرك الشيخ ابن عاشور هذا المـعنى عندما جاء إلى تفسـير قوله تعالى :«فطر الناس عـليها»[3] . وقليل ماهم الذين ينهلون من هذا المقام.

لكن الأستـاذ علال الفاسى، يذهب فـى تفسيـر وصف الإسلام بالفطرة،

(١) اصول النظام الإجتماعى، ٨٩.

(٢) مقاصد الشريعة، ٥٨، ٥٩.

(٣) الروم، ٣٠.



إلى أبعد مما وقف عنده الشيخ ابن عاشور، فهو يرى أن هذا العنى لا يتجلى في إعطاء الفطرة المعنى الباطنى العقلى فحسب، بل لابد من إدخال الجانب التنفيذى الذى يمارسه الجسم لأن هذا الأمر فى نظره هوالذى يفرق الإنسان عن الحيوان، وبالتالى يؤكد هذه الصفة للدين من خلال الأفعال التى تتعاطاها جوارح الإنسان، فتثبت بذلك تطابق الوصف المشترك بين الدين والإنسان وهو الفطرة كماعبر عنه الإمام ابن عاشور وإن لم يتحقق هذا، فلافرق بين الإنسان والحيوان كما عبر عنه الشيخ علال الفاسى بقوله: «معنى كون الإسلام دين الفطرة إنه الدين الذى يجعل أفعال الإنسان فطرية يستحق أن يعتبر بها إنسانا لا حيوانا[1].

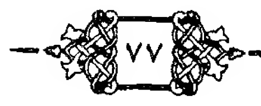
والشئ الذى نخلص إليه مما سلف ذكره أن الفطرة هى وصف مشترك بين الدين بما وضع عليه من أصول وفروع، والإنسان بما خلق عليه من استعداد وتهئ، للتلاؤم مع تلك الأصول والفروع، والخضوع لها أمرا ونهيا فى جميع شؤون حياته.

ثالثا: الفطرة من أسس المقاصد:

قبل الولوج فى ثنايا هذا الموضوع هناك نقطتان أساسيتان لابد من إيضاحهما.

النقطة الأولى: إن الفطرة: هى الوصف المشترك بين جميع أفراد المكلفين، والعامل الذى يحدد استعداداتهم وميولاتهم، ويوجد مطالبهم ومصالحهم، ومن خرج عن هذا مما قل منهم أو كثر هو انحدار فى فطرتهم بسبب عوامل اجتماعية وتربوية وغيرها حجبتها عن مهمتها المنوطة بها، والله سبحانه وتعالى

(١) مقاصد الشريعة، ومكارمها، ٧٠.



لما أراد أن يكون الإسلام عاما ودائما جعله مساوقا لهذه الفطرة ومتصلا بها.

النقطة الثانية: إن الفطرة السليمة نزاعة لتلمس القوى الكبرى في الكون، لتدين لها بالخضوع والطاعة أمراً ونهيا دون أن يكون مبتغاها من وراء ذلك تلمس منفعه مادية معينة أوغير معينة، وبهذا تعتبر الرواق الذى يتحرك من خلاله قانون الاستجابة بين السماء والأرض.

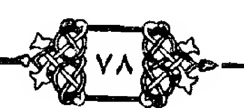
يتبين لنا من خلال ماسلف ذكره، أن الفطرة الإنسانية لا تستوعب البواعث الباطنية والعقلية فقط ولكنها تتعلق بصورة خاصة بما فطرت عليه الأفعال الإنسانية لأن التزام الإنسان الطاعة فى جميع تصرفاته، تجعله فى وضع فطرى وشرعى فى آن واحد، وخروجه عن الطاعة يجعله فى مقام معاكس، ولقد وضح علال الفاسى هذا المعنى بقوله: «فاتباع الطاعة فى الأعمال الإنسانية تجعلها أعمالا شرعية والخروج عنها يجعل العمل الإنسانى فى إطار خارج عن الشريعة، ومن ثم فهو خارج عن الفطرة»[1] فالإنسان إذا ماحافظ على فطرته ظاهرا وباطنا يعيش فى أحسن تقويم، وإذا انحرف عن مسارها يجد نفسه يهوى فى خضخاض من التناقضات تفكيرا وسلوكا، إلا إذا أنقضه إيمانه وعمله الصالح اللذان يتوقان دائما إلى الاستيقاظ بعلاقة الإنسان الثابتة بالفطرة، قال تعالى: **﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾**[2].

فالفطرة لا يكتفى سلطانها بممارسة دوره التوجيهى فى أفعال الإنسان على

---

(١) مقاصد الشريعة ومكارمها، ٨،٧.

(٢) التين، ٤، ٥.



الجانب الذى ينظمه القانون الفقهي فقط، بل يمتد نفوذها ليشمل حيز الأخلاق الخاصة بالمرء مع نفسه أو مع غيره، وذلك صيانة لهذا المكلف من الزلل، والانحراف وهو يتحرك نحو غايته فى هذا الوجود - تحصيل المنفعة الدنيوية المؤدية إلى المنفعة الأخروية - ولا تتجلى النزعة الفطرية لدى الإنسان فى شئ بقدر ماتتجلى فى نزوع هذا الكائن الى تحقيق منفعة نفسه بالجملة فى شقيها الدنيوى والأخروى، سواء كانت خاصة به دون غيره أو عامة له ولغيره، وهذا العمل المزدوج للفطرة - تنظيم تصرفات الإنسان وأخلاقه وتحريكه نحو تحقيق المنفعة - أورثها سمةالاستقامة التى أهلتها لأن تكون مقياسا إسلاميا يتبين به الطيب من الخبيث، والحلال من الحرام لا يخيب أبدا من لجأ إليه ، ويكون الخلق المنبجس منها والقائم على أساس العمل لمرضاة الله سبحانه وتعالى معيارا لكل مصلحة يسعى نحوها الإنسان أو يتسلل إليها من وراء الأحكام والقوانين الشرعية ومن هنا يتضح أن الفطرة هى القاعدة التى شيد عليها صرح المقاصد الشرعية، ويجب أن تكون الأساس الذى ينطلق منه المكلفون حتى تكون مقاصدهم من وراء تصرفاتهم موافقة لمقصد الشارع وأحسن من صور هذا المعنى فيما اطلعت عليه، هو العلامة ابن عاشور بقوله:

«نحن إذا أجدنا النظر فى المقصد العام من التشريع نجده لايعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعد فى الشرع محذورا وممنوعا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجبا، وماكان دون ذلك فى أمرين فهو منهى أو مطلوب فى الجملة، وما لايمسها مباح، ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها فى العمل يصار إى ترجيح أولاها على استقامة الفطرة، فلذلك كان قتل النفس أعظم الذنوب بعد

الشرك، وكان الترهب منهى عنه، وكان خصاء البشر من أعظم الجنايات ولم يجز الانتفاع بالإنسان انتفاعا يفيت عينه أو يعطلها كالتمثيل بالعبد، بخلاف الانتفاع بالحيوان، وكان إتلاف الحيوان بغير أكله مذموما[1].

والفطرة بوصفها الأساس الذى تقوم عليه «مقاصد الشريعة»، والمحرك الذى يدفع الإنسان نحوها، اقتضت من الدين أن يكون سهلا ميسرا سمحا، وجاء من سماتها نبذ الشدة والعنت المبين فى قوله تعالى: **﴿ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك﴾**[2].

والخلاصة التى يمكن الخروج بها فى النهاية، أن الفطرة هى الموجه للإنسان تفكيرا وتصرفا وأخلاقا، وهى السمة الرئيسية للدين ووصفه الأعظم، فكانت العامل المشترك بين السماء والأرض مما جعل استدعاءها كأساس لمقاصد الشرع وغاياته أمرا ضروريا. والله أعلم.

الأساس الثانى: الوازع

أولا: ماهية الوازع:

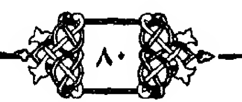
١- الوازع لغة:

الوازع: الكاف عن فعل الشئ

قال ابن فارس: « الواو، والزاى، والعين، بناء موضوع على غير قياس وزعته عن الأمر، كففته، قال الله سبحانه: «فهم يوزعون»[1]»[2].

(١) مقاصد، ٥٩، ٦٠.

(٢) آل عمران، ١٥٩.



وقال الجوهرى: «الوازع الذى يتقدم فيصلحه، ويقدم ويؤخر»[٣].

«إنما سموا الكلب وازعا لأنه يكف الذئب عن الغنم»[٤].

«وفى بعض الكلام مايزع السلطان أكثر مما يزع القرآن»[٥].

٢- الوازع اصطلاحا:

الوازع فى معناه الاصطلاحى لا يخرج عن معناه اللغوى، بل مطابق له تماما إلا مايقيده به الشرع، طبيعة الكف التى يجب أن تتجه إلى أعمال السوء فقط، وهذا ماعبر عنه الشيخ ابن عاشور عند تعريفه للوازع.

«الوازع: اسم غلب إطلاقه على ما يزع من عمل السوء»[٦]. مراتب الوازع **كما يراها الشيخ ابن عاشور هى ثلاثة:**

١- الوازع الجبلى.

٢- الوازع الدينى.

٣- الوازع السلطانى

وسأتعرض لكل واحدة منها بالتفصيل.

١- الوازع الجبلى:

(١) النمل، ٨٥.

(٢) مقاييس اللغة، وزع، ٦/١٠٦.

(٣) الصحاح، وزع ٣/١٢٨٧.

(٤) م، ن، ٣/١٢٨٧.

(٥) القولة للخليفة عثمان بن عفان رضى الله عنه.. ابن عاشور: مقاصد: ١٢٦.

(٦) أصول النظام الاجتماعى، ٨٠.



إن هذه المرتبة قد اعتمدتها الشريعة فى أول أمرها حيث إنها لم تطل فى تشريع الأحكام للمنافع التى تطلبها النفوس بدافع الفطرة السليمة، كذا لم تطل فى تشريع نواهى المفاسد التى تأنفها الفطرة السليمة أيضا، لأن وجود هذه المرتبة من الوازع تجعل الشريعة فى ترفع عن الإطالة فى تقنين هذه الأمور إلا ما تستدعيه الضرورة، وضرب الإمام ابن عاشور لذلك مثالا فقال:

«مثل منافع الاقتيات واللّباس وحفظ النسل والزوجات، فلا تجد فى الشريعة وصايات تحفظ الأزواج لأنه فى الجبلة إذ كانت الزوجة كافية فى ذلك كما قال: عمرو بن كلثوم:[1].

«يقتلن جيادنا ويقلن لستم بعولتنا إذا لم تمنعونا»[2]،[3].

٢- الوازع الدينى:

إن هذه المرتبة درجة تمكنها من النفوس قوة وضعفا حسب الأفراد، وهذا يعود إلى مدى سلامة الفطرة نفسها من تأثير عوامل التربية الاجتماعية التى تنحدر بها نحو الحضيض، وكذلك مدى تمكن سلطان الإيمان من تلك النفوس، ولذلك تجد ذوى النفوس الفاضلة أكثر الناس تمسكا بهذه المرتبة، ومن دونهم من الناس دونهم فى التمسك، والشريعة صيانة لأصولها وفروعها من الانتهاك أناطت معظم الوصايا التى قد تتهرب النفوس منها بالوازع الدينى

(١) إن هذا الموضوع لم يتطرق إليه احد ممن كتبوا فى المقاصد إلا سماحة الإمام ابن عاشور الذى تنبه لهذه النقطة، وافصح معنى الوازع وأثره فى حماية المقاصد من الخلل الواقع والمتوقع وحده ومراتبه ولذلك سيكون ما جاء به فى هذا الموضوع هو عمدتى.

(٢) البيت من البحر الوافر.

(٣) ابن عاشور، مقاصد، ٣٦.

فجعلتها أوامر ونواهي لتكسبها الصبغة الإلزامية، ويقول الشيخ ابن عاشور في هذا السياق.

.معظم الوصايا الشرعية منوط تنفيذها بالوازع الديني وهو وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف، فلذلك كان تنفيذ الأوامر والنواهي موكولا إلى دين المخاطبين بها، قال الله تعالى: **﴿ولايحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾**[1] ، وقال: **﴿علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لاتواعدوهن سرّا إلاّ أن تقولوا قولا معروفا﴾**[2]، وقال: **﴿واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه﴾**[3]،وغير ذلك من الآيات والآثار النبوية[4].

٣- الوازع السلطاني:

إن هذا الوازع تستدعي الحاجة إليه عند ضعف الوازع الديني في النفوس وذلك إذا حلت ظروف ووقعت وقائع يظن الناس أنه لابد من مسايرتها بمنكراتها وحرامها ومكروهها بحجة أنها أقوى على النفوس من الوازع الديني، هنا يصار إلى الوازع السلطاني لإلزام المكلفين بتنفيذ الأحكام الشرعية بعد فشل الوازع الديني في التمكن من نفوسهم، وهذا ما دفع بالخليفة عثمان بن عفان إلى القول: «إن الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن»، وضرب الشيخ ابن عاشور لذلك مثالا عن ابن عطية فقال: «إن أوصياء زمانهم لايقبل قولهم في

(١) البقرة ٢٢٨.

(٢) البقرة ٢٣٥.

(٣) البقرة، ٢٣٥.

(٤) مقاصد، ١٢٨.

رشد اليتامى حتى يرفعوا إثبات ذلك إلى القاضى، ولم يرهم مصداق أمانة الشريعة فى قوله تعالى: « فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم»[1]،[2].

ثانيا: دور الوازع في حماية المقاصد الشرعية:

إن تعامل الوازع مع مهمة حماية المقاصد يتم حسب أهمية المقصد نفسه لأن هناك من المقاصد مايستدعى فى تحقيقه الوازع الجبلى فقط وذلك لأن النفوس البشرية ترفضه بطبعها دون أن تحتاج إلى مانع يمنعها عنه، كستر العورة، ونكاح المحرمات، ومنها ما يستدعى حضور الوازع الدينى لأن التصرفات عندها تكون فى منطقة يكثر فيها الالتباس، فلا يمكن للوازع الجبلى من تحديد ماهيتها مما يجعلها تفوقه إلى الوازع الدينى الذى يفصل فيها الحكم بأمر أو نهى من السماء، كتحريم أنواع من الأنكحة، وأنواع من المعاملات المالية لدخولها فى الربا المحرم، ولكن هناك شرائح من النفوس لايزعها الوازع الدينى، فهنا يكون لزاما استدعاء الوازع السلطانى لتنفيذ تلك الأحكام، وتمكين الوازع الدينى من دوره، لكن الشريعة الإسلامية تسعى دائما إلى تمكين الوازع الدينى من النفوس، وتهدف إلى قطع كل الأسباب المؤدية إلى استدعاء الوازع السلطانى ـ إلا فى حالة الضرورة ـ وذلك يحفظ للمكلفين حريتهم وكرامتهم، لأن الوازع السلطانى عند استخدامه يكون من توابعه إهدار بعض الحريات ومصادرتها وإهانة بعض الكرامات وإسقاطها، وذلك تحت ضغوط ظروف معينة وما تستعيه الواقعة من الاحتياط حفاظا على المصلحة العامة تفوت فى جانبها بعض المصالح الخاصة وإن كانت سليمة من حيث المشروعية، كما أن الشريعة

(١) النساء، ٦.

(٢) مقاصد، ١٢٨.

تسعى من جانب آخر إلى قلب بعض أفراد الوازع الدينى إلى جبلى وذلك باستعمال أسلوب الترهيب والتحذير من العقاب، وبث التشنيع فى تلك الصفة وعبر الشيخ ابن عاشور عن هذا فقال:

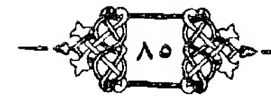
ليس من العسير قلب الوازع الدينى إلى وازع جبلى تحذير العقاب وبث التشنيع فى العادة فإن كثيرا من الأمور التى تظهر فى صورة الجبليات ماكانت إلاتعاليم دينية مثل ستر العورة ومحرمية الآباء والأبناء، وقد نجد مباحات مذمومة يتنزه الناس عنها لمذمتها فقد كان أهل الجاهلية يبيحون تزوج الابن زوجة أبيه بعد موته، ومع ذلك فهم يسمونه نكاح المقت(1).

ونلاحظ أن علماء الأمة ومجتهد يها قد سلكوا مسلك الشريعة عندما يريدون المبالغة فى سد ذريعة فعل ما وقطع الوسائل المؤدية إليه خوفا من الوقوع فيه أو افضاؤه إلى ماهو أكثر منه حرمه، حتى يكون تمكنه فى النفوس قويا وساق لنا الشيخ ابن عاشور فى ذلك مثالا جاء فيه:

فقد قال مالك رحمه الله بنجاسة عين الخمر وهو يعلم أن الله إنما نهى عن شربها لا عن التلطخ بها ولكنه حصل له من استقراء السنة ما أفاده مراعاة قصد الشريعة للانكفاف عن شربها، وإذا كان ذلك عسرا لشدة ميل النفوس إليها بكثرة ما نوه الشاربون بمحاسن رقتها ولونها، أرادت تقوية الوازع الدينى عن شربها بإشراب النفوس معنى قذارتها وجعلها كالنجاسات فى حين أنه لم يقل بنجاسة الخنزير الحي(2).

(1) مقاصد، ١٢٧.

(2) م، ن، ١٢٧، ١٢٨.



وفي الأخيــر يمكن القول إن الوازع الديــني هو المحور الذى تتــحرك على وفقه مهمة الوازع بجميع مراتبه، وما الوازع الجبلى والسلطاني إلا خادمين له، فالأول كــالتمهيــد له، والثانى منفذ له عند خــوف التقاعس عنه، والشــريعة فى معظم تصــرفاتها لاحظت الوازع الدينى، وكــان هو عمدتهــا، ولم تترك للوازع الجبلى والسلطانى إلا مجالا ضيقا وحالات معدودة.

الفصل الرابع

ضوابط المقاصد ومراتبها

أولا: ضوابط المقاصد[1]

ضوابط المقاصد عند الشيخ ابن عاشور هى أربعة:

١ـ الظهـــور.

٢ـ الثبـــوت.

٣ـ الانضباط.

٤ـ الاطراد.

وهذه الضـــوابط التى وضعـــها الشـــيخ ابن عاشـــور تشمل القــاصد العــامة والخــاصة، لذلك جــعلها فى القــسم الأول الذى مــهد به للقــسمين الآخــرين المشتملين على المقاصد العامة والخاصة، بينما أتحدث فى موضوعى عن المقاصد العامة فقط لذلــك سأضيف ضابطا على مارسمه الـشيخ ابن عاشور وهو : أن تكون كلية أو تستند إلى أصل كلى وسأتعرض لهذه الضوابط بالتفصيل.

١ - الظهور: أن يكون المقصد واضحا لا تختلف أنظار المجتهدين فى الاتجاه إليه وتشخـيصه بعيدا عن كل التـباس أو مشابهة، وذلك مـثل اتفاقهم على أن تشــريع القصــاص لحــفظ النفوس،وتشــريع قطع يد الســارق لحفظ الأمــوال،

(١) إن هذا المبحث رغم أهميته القصوى لم أجد من اهتم به ممن بحثوا فى علم المقاصد إلافضيلة الإمام ابن عاشور حيث ضــبطه ضبطا دقيقا فجاء بمثابة المتخول الذى لا يسمح بمرور المقاصد الغيــر الخاضعة لتلك الضوابط، بينما جاء عند باقى الباحثين الاهتمام بضوابط المصلحة شروطها وأهملوا ضوابط المقاصد التى هى الأساس وما المصلحة إلا جزء منها وخادمة لها.



وكذلك تشريع النكاح بمواصفات معينة وشروط محدودة لحفظ النسب، وحتى لا يختلط هذا بمعنى الحفظ الحاصل بالمخادنة والإلاطة[1].

٢- الثبوت: يقول الإمام ابن عاشور فى هذا الضابط: «أن تكون تلك المعانى مجزوما بتحققها أو مظنونا ظنا قريبا من الجزم[2]. ومعنى كلامه أن المقاصد يجب تأكد حصولها من تلك الأحكام المناسبة لها ولايقبل تخلفها عن مناسباتها إلا لضرورة أو حائل شرعى، لأن كثرة التخلف تجعل المقصد بعيدا عن صفة الثبات وبالتالى لا يمكن الجزم به ولابناء الأحكام عليه.

فالمقصد من تشريع القصاص[3] فى قتل الأنفس والجروح ثابت كلما جاءت مناسبته وذلك بشهادة قوله تعالى: ﴿**ولكم فى القصاص حياة ياأولى الألباب**﴾[4] هذا يعنى أننا عندما نلتزم بتطبيق هذا الحكم، عند حدوث مايستدعيه فإننا نحصل على المقصد الثابت فى ذلك وهو حفظ مهج الخلق من الضياع وأجزاء أجسادهم من التلف.

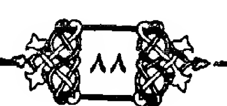
٣- الانضباط: للمقصد الشرعى حد معتبر وقدر معين لا يتجاوزه، فيؤدى إلى وقوع الحرج المرفوع شرعا ونفور البشر من التشريع، ولايقصر عنه فيؤدى إلى ضعف الوازع الدينى فى النفوس وفقدان الشريعة لهيبتها وسلطانها على

(١) الإلاطالة: هى إلصاق المرأة البغى الحمل الذى تعلقه برجل معين ممن ضاجعوها. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٢.

(٢) مقاصد، ٥٢.

(٣) القصاص: أن يوقع على الجانى مثل ماجنى النفس والجرح بالجرح. سعيد ابو جيب، القاموس الفقهى. ص ٣٠٤.

(٤) البقرة، ١٧٩.



الخلق، وإنما يجب التزام حد صالح لأن يعتبر مقصدا شرعيا يراعى فيه قدرة المكلفين وطاقتهم، ويحقق للشريعة هيبتها ويمكن سلطانها، فالشريعة حرمت كل مسكر حفاظا على العقل البشرى من الانحراف فى تصرفاته وحرمت منه القليل، وأقامت الحد[1]. والتعزير[2] على متعاطيها تمكينا لسلطانها وهيبتها وتحقيق نفوذها، وأجازت استعماله إذا تخلل وزالت عنه صفة الإسكار لرعاية جانب المكلفين برفع الحرج عنهم وتحقيق التوسعة لهم.

٤- الاطراد : هذا الضابط سأكتفى فيه بنقل ماكتبه الإمام ابن عاشور فإن فيه الغنية عن المزيد والتوضيح.

أن لايكون المعنى مختلفا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق فى تحقيق مقصد السلامة للمعاشرة المسماة

«بالكفاءة» المشروطة فى النكاح فى قول مالك وجماعة من الفقهاء بخلاف التماثل فى الإثراء والقبلية.

---

(١) الحد: هوعقوبة مقدرة وجبت حقا لله تعالى زجرا.

فى عرف الشرع يطلق على كل عقوبة المعصية من المعاصى كبيرة أو صغيرة، قال الشوكانى: قد ظهر أن الشارع يطلق الحدود على العقوبات المخصوصة ويؤكد ذلك قول عبد الرحمن بن عوف فى حد شارب الخمر. إن أخف الحدود ثمانون

سعيد أبو جيب، القاموس الفقهى، ص ٨٨.

(٢) التعزيز: ضرب دون الحد.

قال التمرتاشى: تاديب دون الحد وأكثره تسعة وثلاثون سوطا وأقله ثلاثة، قال الأنصار: تأديب على ذنب لاحد فيه ولا كفارة غالبا.

سعيد أبو جيب، القاموس الفقهى، ص ٢٥٠.

وقد تتردد معان بين كونها صلاحا تارة وفسادا أخرى، أى بأن اختل منها وصف الاطراد، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق، ولالعدم اعتبارها كذلك، بل القصد الشرعى فيها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد ليعينوا لها الوصف الجدير بالاعتبار فى أحد الأحوال دون غيره، وذلك مثل القتال والمجالدة، فقد يكون ضرا إذا كان لشق عصا الأمة وقد يكون نفعا إذا كان للذب عن الحوزة ودفع العدو، ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا**﴾[1]، فجعل قتالهم وهو الحرابة[2] موجبا للعقاب لأنها فساد، وقال تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما**﴾[3] فأعلمنا أن هذا التقاتل ضرر، فلذلك أمر البقية بالإصلاح بينهما لتنهية القتال، ثم قال تعالى: ﴿**فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله**﴾[4] فأمر بإيقاع قتال الإصلاح وقال: ﴿**قاتلوا فى سبيل الله**﴾[5] فى آيات كثيرة[6].

---

(١) المائدة، ٣٣.

(٢) الحرابة: قال ابن رشدفى اتفاق الفقهاء: هى إشهار السلاح وقطع السبيل خارج المصر، وهى عند الشافعية: البروزلأخذ مال أو لقتل أو أرهاب مكابرة اعتمادا على القوة مع البعد عن الغوث.
سعيد أبو جيب: القاموس الفقهى، ص ٨٣-٨٤.

(٣) الحجرات،٩.

(٤) الحجرات، ٩.

(٥) البقرة، ١٩٠، البقرة، ٢٤٤ وغيرها.

(٦) مقاصد، ٥٢.

٥) أن تكون كلية أو تستند إلى أصل كلي:

وهذا الضابط موجه بصفة خاصة للمقاصد العامة التى سبقت معرفتها، ومعناه أن المقاصد الخاضعة له يجب تحققها فى جميع تصرفات الشريعة سواء فى ذلك أصولها وفروعها حتى يتحقق معنى عمومها.

مثال الكلية، أصل رفع الحرج المقطوع به، والمبثوث فى جميع تصرفات الشريعة، عبادات، ومعاملات وعادات، ودلت عليه النصوص العديدة بصفة كلية، نذكر منها على سبيل المثال، قوله تعالى: **﴿وما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾**[1] وقوله تعالى: **﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾**[2] وقوله تعالى: **﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا﴾**[3]، وغيرها كثير، ومثال المستندة إلى أصل كلى، نفى الضرر الذى دلت عليه حوادث جزئية متفرقة وتستند فى جملتها إلى أصل كلى هوقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»[4].

إن رعاية هذا الضابط يعصمنا من الخلط بين «المقاصد العامة» و«المقاصد

---

(١) الحج ٧٨..

(٢) البقرة، ١٨٦.

(٣) النساء، ٢٨.

(٤) أخرجه مالك فى الموطأ، كتاب الأقضية، باب (القضاء فى المرفق) ٢/ ٧٤٥.

ابن ماجه، كتاب الاحكام/ ٢/ ٧٨٤ - مسند الإمام احمد، ٥/ ٣٢٧.

قال فيه ابن رجب الحنبلى: حديث حسن، رواه ابن ماجه والدارقطنى وغيرهما مسند ورواه مالك فى الموطأ مرسلا، عن عمر بن يحيى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم فأسقط أبى سعيد وله طرق يقوى بعضها بعضا -

ابن رجب: جامع العلوم والحكم: ٣٢٨.

الخاصة» بجانب من جوانب الشريعة لأن هذا الأخير يصلح لبناء الأحكام عليه فى بابه فقط بينما يصلح بناء الأحكام على الأول فى جميع أبواب الشريعة.

إن استعمال هذه الضوابط فى تحقيق «المقاصد الشرعية» يجعلنا فى حيطة من الوقوع فى الأوهام[1] والتخيلات[2] التى قد تفضى بنا إلى مقاصد لا اعتبار لها فى الشريعة الاسلامية مثل قوله صلى الله عليه وسلم فى الشهيد» إنه يبعث يوم القيامة ودمه يثعب، اللون لون الدم والريح ريح المسك [3].

يقول الإمام ابن عاشور:

فتوهم كثير من الناس أن علة ترك غسله هى بقاء دمه فى جروحه يبعث

(١) الأوهام : هى التى يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شئ محقق فى الخارج، كتوهم كثير من الناس أن فى الميت معنى يوجب الخوف منه أو التصور عنه عند الخلوة وهذا الإدراك مركب من الفعل والانفعال، لأن الذهن الواحد تجده فى هذا فاعلا ومنفعلامعا، فهو يفعل الاختراع ثم يدركه.
ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٣.

(٢) التخيلات: وهى المعانى التى تخترعها قوة الخيال بمعونة الوهم، بأن يركبا الخيال من عدة معان محسوسة محفوظة فى الحافظة، كتمثيل صنف من الحوت أنه خنزير بحرى. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص ٥٣.

(٣) الإمام البخارى : كتاب الذبائح والصيد: باب (المسك)، حديث ٣١ .ج٦، ص ٢٣١، وكتاب الجهاد والسير، باب (من يخرج فى سبيل الله عز وجل)، حديث ١٠ ج ٣ ، ص ٢٠٤. مسلم = كتاب الامارة، باب (فضل الجهاد والخروج فى سبيل الله)، حديث ١٠٣, ١٠٥، ج ٢ص ١٤٩٥-١٤٩٦.
الدارمى: كتاب الجهاد: باب (فضل من خرج فى سبيل الله جرحا)، حديث ١٥،ج١، ص ٦٠١.
النسائى: كتاب الجنائز، باب (مواراة الشهيد فى دمه) حديث ٨٢، ج٤، ص ٧٨ .
وكتاب الجهاد، باب (من كلم فى سبيل الله عز وجل)، حديث ٢٧، ج ٦، ص ٢٧ .
ابن ماجه: كتاب الجهاد، باب (القتال فى سبيل الله سبحانه وتعالى)،
حديث ٢٧٩٢ ج ٢، ص ٩٣٣-٩٣٤.
موطأ مالك: كتاب الجهاد، باب (الشهداء فى سبيل الله)، حديث ٢٩، ج ٢، ص ٤٦٠-٤٦١.

بها يوم القيامة وليس كذلك، لأنه لوغسل جهلا أو نسيانا أوعمدا لما بطلت تلك المزية، ولجعل الله له فى جرحه دما يثعب شهادة له بين أهل المحشر، ولكن علة النهى هى أن الناس فى شغل عن التفرغ إلى غسل موتى الجهاد فلما علم الله مايحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحاتهم ومن دفنهم على الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة، فالسبب فى الحقيقة معكوس، أى السبب هو المسبب والمسبب هو السبب[١].

ويتضح من خلال هذا الكلام أن الذين جعلوا المقصد من دفن الشهيد بدمه للشهادة له بين أهل المحشر قد وقعوا فى الوهم البعيد عن الشريعة ومقاصدها.

ومن هذا القبيل أيضا إبطال الإسلام لأحكام التبنى التى كان يتعامل بها أهل الجاهلية والتى امتدت ردحا من الزّمن فى صدر الإسلام لأنه اعتبر ذلك أمرا وهميا، فجاء قوله تعالى: ﴿**ادعوهم لآبائهم..**﴾[٢]، مبطلا بذلك هذه الوهميات غير اللائقة بمقام الشريعة وتصرفاتها.

ولو أننا تتبعنا الشريعة فى أحكامها لوجدناها ترفض كل أمر وهمى وليس هذا فقط بل تأمر المكلفين باتباع هذا الأسلوب إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك ولا يصح مع هذه الضرورة بناء الأحكام عليها.

ولكن السؤال المطروح: ماهى هذه الضرورة؟

يجيب الشيخ ابن عاشور على هذا السؤال فيقول:

---

(١) مقاصد، ٥٤، ٥٥.

(٢) الأحزاب، ٥.

إعلم أن الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح لتكون مقصدا شرعيا للتشريع فهى صالحة لأن يستعان بها فى تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقا للدعوة والموعظة ترغيبا أو ترهيبا كقوله تعالى:

﴿أيحب أحدكم أن يأكل لحم آخيه ميتا فكرهتموه﴾[1] وقوله صلى الله عليه وسلم: «العائد في صدقته كالكلب يعود فى قيئه[2]» فعلى الفقيه أن يفرق بين المقامين. فلا يذهب يفرع على تلك المواعظ أحكاما فقهية، كمن توهم أن الصائم إذا اغتاب أحدا أفطر، لأنه قد أكل لحم أخيه، وقد تكون الوهميات فى أحوال نادرة مستعانا بها على تحقيق مقصد شرعى حين يتعذر غيرها[3].

والذى نفهمه من كلام الشيخ ابن عاشور أن هذه الضرورة تتمثل فى السير إلى الوهميات فى حال الموعظة وذلك للترغيب والترهيب وهذا هو منهج القرآن والسنة، ولا يستعان بها على تحقيق مقصد شرعي إلا عند تعذر المسالك المؤدية إليه والمطلوب شرعا اتباعها.

---

(١) الحجرات، ١٢.

(٢) أخرجه البخارى، كتاب الهبة، باب (لا يقبل لأحد أن يرجع فى هبة وصدقته)، ٣/ ١٤٢.

مسلم، كتاب الهبات، باب. (كراهة شراء الإنسان ماتصدق به ممن تصدق عليه)، الحديث تحت رقم ١٦٢٠، ٢/ ١٢٣٩. النسائي، كتاب الهبة، باب (رجوع الوالد فيما يعطي لولده)، ٦/ ٢٦٦.

ابن ماجه، كتاب الصدقات، باب (الرجوع فى الصدقة) حديث رقم ٢٣٩١؛ ٢/ ٧٩٩.

أبو داود، كتاب، البيوع، باب (الرجوع فى الهبة)، حديث رقم ٣٦٣٨، ٣٥٣٩، ٣/ ٨٠٨.

الإمام أحمد، ٢/ ٤٠، ٥٤، ٢٩٧.

وعلق عليه العجلونى وقال: متفق عليه كشف الخفاء، ٦٧.

(٣) مقاصد، ٥٥.

ثانيا: مراتب المقاصد:

للمقاصد الشرعية مرتبتان: قطعية، وظنية، ويتم تحديد كل واحدة منها حسب الأدلة الموجهة إليها وكذلك مدى وضوح تلك الأدلة فى تأكيدها على المقصد مع النظر إلى كلية تلك الأدلة وجزئيتها.

١ - المقاصد القطعية:

وهى التى دل الاستقراء التام لنصوص الكتاب والسنة على ثبوتها دلالة واضحة تقطع كل أسباب الاحتمال من التطرق إليها، مما يجعلها ظاهرة فى مدلولها عن طريق معان كلية تحسم كل سبيل للظن فيها.

ومن أمثلة هذه المرتبة من المقاصد، هو تلك الأدلة المتكررة فى الكتاب والسنة حول سهولة التكليف ويسره ورفع الحرج مما جعله أصلا مقطوعا به فى الدين ، لاينازع فى ذلك أحد، وكل من خرج عنه إلى غيره يعدخارجا عن جادة الطريق وجاء فى ذلك قوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر**﴾[1]، وعلق الشيخ ابن عاشور بقوله على هذه الأدلة: فهذا التأكيد الحاصل بقوله: ﴿**ولا يريد بكم العسر**﴾ عقب قوله : ﴿**يريد الله بكم اليسر**﴾، قد جعل دلالة الآية قريبة من النص[2]، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿**ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**علم الله أنكم كنتم**

(١) البقرة، ١٨٥.

(٢) مقاصد، ٤٢.

(٣) الحج، ٧٨.

(٤) البقرة، ٢٨٦.

تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم﴾[1]، وقوله تعالى ﴿يريد الله أن يخفف عنكم﴾[2]، فتكرر هذه الأدلة فى القرآن الكريم بهذا الشكل وبهذه الصفة الكلية ينفى عنها كل احتمال باتجاه المجاز والمبالغة فى أن كون مقصد الشارع التيسير كما قال ابن عاشور ، وفى السنة نجد نفس النمط والأسلوب فى أقواله صلى الله عليه وسلم: «منها «بعثت بالحنفية السمحة»[3]، «عليكم من الأعمال ماتطيقون»[4]، «إن هذا الدين يسر»[5].

وقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ وأبى موسى الأشعري لما بعثهما إلى اليمن «يسرا ولاتعسرا[6]» وغير هذه الأدلة كثير، فبتظافرها تكسب الأصل الذى

(١) البقرة، ١٨٧.

(٢) النساء، ٢٨.

(٣) أخرجه البخارى فى صحيحه، كتاب الايمان، باب (الدين يسر وقوله صلى الله عليه وسلم «أحب الاديان الى الله الحنفية السمحة»، ١/ ١٥،

والإمام أحمد فى مسند، ١/ ٢٣٦، عن ابن عباس قال: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أى الأديان أحب إلى الله قال: « الحنفية السمحة».

(٤) أخرجه البخارى كتاب اللباس، باب (الجلوس عن الحصر ونحوه) حديث رقم ٤٣، ٧/ ٥٠.

مسلم، كتاب الصيام باب (النهى عن الوصال فى الصوم) حديث ٥٨، ١/ ٧٧٤، وكذلك باب (صيام النبى صلى الله عليه وسلم فى غير رمضان واستحباب أن لا يخلو شهر عن صوم)، حديث ١٧٧، ١/ ٨١١، وكتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب (فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره)، حديث ٢١٦، ١/ ٥٤٠.

الإمام أحمد، مستند السيدة عائشة رضى الله عنها.٦/ ١٧٦ ، ٢٤١، ٢٦٥.

(٥) صحيح البخارى مع فتح البارى، ابن حجر العسقلانى، كتاب الإيمان باب (الدين يسر)، ١/ ٩٣ .

(٦) نص الحديث كما جاء فى البخارى هو « يسرا ولاتعسرا وبشرا ولا تنفرا ونطاوعا ولا تختلفا». مع فتح البارى، ج ١٠، ص ٥٢٤.

وقال العجلونى فى كشف الخفاء: رواه أحمد والشيخان والنسائى عن أنس رضى الله تعالى عنه.

تنصب عليه صفة القطعية، وقال الشيخ ابن عاشور فى تعليقه على الأدلة إجمالا: «فمثل هذا الاستقراء يخول للباحث عن مقاصد الشريعة أن يقول: إن مقاصد الشريعة التيسير، لأن الأدلة المستقراة فى ذلك كله عمومات متكررة وكلها قطعية النسبة إلى الشارع»[1].

ويجب على المجتهدين في أحكام الدين أن يعتمدوا هذا الأصل فى اجتهاداتهم لأنه عندهم من الأصول المقطوع بها وتحقق لهم ذلك بحكم مخالطتهم للكتاب والسنة وتصرفات الصحابة وأقضيتهم وفتاوى العلماءونوازلهم فمثلهم فى ذلك كمثل ما قاله عز الدين بن عبد السلام: «إن من عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء، العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه فى كل ورد وصدر ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ماعهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة»[2]،

٢- المقاصد الظنية:

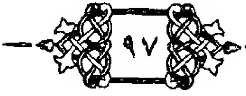
يقول ابن عاشور: «... أما المقاصد الظنية فتحصيلها سهل من استقراء غير كبير لتصرفات الشريعة لأن ذلك الاستقراء يكسبنا علما باصطلاح الشارع وما يراعيه فى التشريع»[3].

فالمقاصد الظنية هى التى يكفى فيها الاستقراء الناقص ويكفى فيها ورود

(١) مقاصد، ٤٢.

(٢) عز الدين بن عبدالسلام، قواعد الأحكام فى مصالح الأنام (بيروت: دار الكتب العلمية). ج ٢، ص ١٦٠.

(٣) مقاصد، ٤٢.



مجموعة من الأدلة الجزئية التى تتضافر مع بعضها فتكسب المقصد ظنا قويا يمكنه من الاعتبار فى تصرفات الشريعة الأخرى ، أو أن تستند تلك الأدلة الجزئية إلى أصل عام ظنى، كخبر الآحاد له مدلول عام فى نفس الموضوع، وبناء على هذا يمكن القول: إن المقاصد الظنية تحدد قوتها وضعفها على أساسين.

(١) كثرة الاستقراء وقلته، وذلك يكون تبعا لمقدار الأدلة المتوفرة لدى الناظر.

(٢) قوة دلالة تلك الأدلة وخفاؤها.

ولقد أكد هذا الكلام الإمام ابن عاشور وعززه بأدلة قوية فقال: «اعلم أن مراتب الظنون فى فهم مقاصد الشريعة متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدى الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها، فإن دلالة تحريم الخمر على كون مقصد الشريعة حفظ العقول عن الفساد العارض، دلالة واضحة، ولذلك لم يكد يختلف المجتهدون فى تحريم ما يصل بالشارب إلى حد الإسكار، وأما دلالة تحريم الخمر على أن مقصد الشارع سد ذريعة إفساد العقل، حتى نأخذ من ذلك المقصد تحريم القليل من الخمر وتحريم النبيذ الذى لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار فتلك دلالة خفية ولذلك اختلف العلماء فى مساواة تحريم الأنبذة لتحريم الخمر، وفى مساواة تحريم شرب قليل الخمر فمن غلب ظنه بذلك سوّى بينهما فى التحريم، وإقامة الحد والتجريح به ومن جعل بينهما فرقا لم يسو بينهما فى تلك الأمور.

على أن لاحتمال قيام المعارضات شواهد استقراء الفقيه أثرا بينا فى مقدار

قوة ظنه وضعفه كما تقرر فى علم الحكمة[1]، فإن صاحب هذا المقام تلوح له عند النظر شواهد الأدلة بينه لا يشذ عليها منها شئ، أو إلا شيئا قليلا، فإن قصر الاستقراء وامتد احتمال المعارض ضعف الظن بالمقصد الشرعى»[2].

وكلام الشيخ ابن عاشور فى هذا السياق كاف وشاف فلا مزيد عليه.

وهناك من المقاصد الظنية ما تتناهى فى قوة دلالتها إلى حد تقارب فيه مرتبة القطع، مثل قوله صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار»[3]، هذا الأصل وإن كان خبر آحاد فهو ظنى الثبوت من غير شك إلاأن معناه قطعى مبثوث فى جميع تصرفات الشريعة وأحكامها، ويعززه فى موقعه أدلة جزئية من نصوص الكتاب تنحو نحوه منها قوله تعالى: **﴿ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا﴾**[4]، وقوله تعالى: **﴿ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن﴾**[5]، وقوله تعالى: **﴿لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده﴾**[6]، بالإضافة إلى النهى الوارد فى التعدى على الأنفس والأموال والأعراض والنهى عن كل ما يحمل معنى الضرر والضرار.

---

(١) تقرر فى علم الحكمة أن أبعد العلوم عن الشك وأقربها إلى اليقين، العلم الذى لا تعارض فيه الأنظمة والنواميس مثل علم الحساب ثم علم الرياضى لقلة الاحتمالات المخالفة فيه، ثم علم الطبيعة لأن الباحث فيه وإن وجد القضية العلمية وهى الناموس الطبيعى فهو لا يجزم بانتفاء ناموس آخر يعاكس ذلك الناموس ثم علم الفلسفة والنفس.

ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية. ص ٤٣.

(٢) مقاصد، ٤٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) البقرة، ٢٣١.

(٥) الطلاق، ٦.

(٦) البقرة، ٢٣٣.

أن مجمـوع هذه الأدلة الجزئية وإن كـانت ظنية فإنها تسـتند إلى أصل عام قطعي فى مـعناه، ظنى فى ثبـوته وهو قوله صلـى الله عليه وسلم: «لاضـرر ولاضرار» فتشكل بى الجـملة مقصدا ظنيا قريبا من الـقطع يأخذ حكم المقصد القطعى فى الاعتبار من حيث تشريع الأحكام وتحديد التصرفات.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الخامس

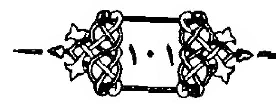
طرق إثبات المقاصد الشرعية عند علماء الأصول وعز الدين بن عبد السلام

أولا: طرق الإثبات عند علماء الأصول:

إن الباحث يتبين له بجلاء، أن هذا العمل يتوقف في سداده على تحرى المقاصد الشرعية، وانطلاقا من هذا أضحت السبل الموصلة إلى هذه المقاصد على درجة قصوى من الأهمية، لأن الإصابة فيها تعنى سلامة البناء الفقهى ومتانة أساسه، كماأن الزلل فيه يعنى اعوجاج البناء الفقهى وهشاشة أساسه وبهذا تسير حياة المجتمع نحو السلب أو الإيجاب حسب كيفية البناء على أحد الأساسين السالفى الذكر.

إلا أن الأمة بأفذاذها وقرائحها وعلى امتداد المجال الزمنى من عصر الرسالة إلى يومنا هذا اختلفت أنظارها فى تحقيق الطرق الموصلة إلى المقاصد إلى فرق ثلاث.

الفريق الأول: وهم الظاهرية الذين ارتفعوا بالمقاصد إلى حد أفرغوا فيه النصوص من روحها، فأصبحت كالجثة الهامدة لا تغادر موقعها الذى وضعت فيه قيد أنملة، وليس فى إمكانها استيعاب مايجرى حولها من حركة بل إنها لاتحس إطلاقا بما ينتاب الوجود من تغير وتجدد تبعا لامتداد المجال الزمنى وتزايده نحو نقطة الفناء، وهؤلاء من اصطلح على تسميتهم بالظاهرية.



ولقد تحدث الإمام الشاطبى عن هذا الاتجاه قائلا: أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامى

مجردا عن تتبع المعانى التى يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوى، إما مع القول: بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول: بمنع وجوب مراعاة المصالح وإن وقعت فى بعض فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف البتة، ويبالغ فى هذا حتى يمنع القول: بالقياس ويؤكده ماجاء فى ذم الرأى والقياس، وحاصل هذا الوجه العمل على الظاهر مطلقا وهو رأى الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع فى الظواهر والنصوص، فإن القول: به بإطلاق أخذ فى طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا:[1] وللشيخ ابن عاشور نظير هذا الكلام حيث يقول:

ويقصر بعض العلماء ويتوحل فى خضخاض من الأغلاط، حين يقتصر فى استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبهُ، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، وإن أدق مقام فى الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع[2].

وأضاف قائلا فى هذا السياق: « وفى هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين فى الفقه على الأخبار[3]» إلا أن كلامه كان أكثر

(١) الموافقات، ٢/ ٣٩١- ٣٩٢

(٢) مقاصد، ٢٧.

(٣) ابن عاشور، مقاصد، ٢٨.



حدة عندما أفرد الظاهرية بالحديث فقال:

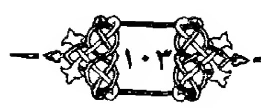
وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة، أنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعانى، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بألفاظ الآثار، وأفعال الرسول وأصحابه . . . إن أهل الظاهر يقعون بذلك فى ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يروا فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافيا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار[1].

وإذا حاولنا أن نعقد مقارنة بسيطة بين ما قاله الإمامان فى هذا المجال: ألفنا أن الإمام ابن عاشور كان أكثر تشددا و حدة فى نقده من الإمام الشاطبى. وإذا امتطت عقولنا متن هذا الإشكال وسلكنا بها فجاج السير والاستقراء انتهينا إلى سببين رئيسين هما:

السبب الأول: يتمثل فى الموقع التاريخى لكل منهما فمعلوم لدى الجميع أن الشاطبى من علماء القرن الثامن الهجرى والإمام ابن عاشور من علماء القرن الرابع عشر للهجرة، ومن هنا يكون المجال الزمني بينهما ستة قرون بأكملها، وهذه المدة كفيلة بقيام حضارات واندثار أخرى، فالحياة فيها بجميع جوانبها الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية، معرضة لكثير من التغيرات، فتستجد فيها وقائع، وتستحدث فيها أخرى، فالشريعة باعتبارها الحاكم على كل هذا فهى تلقى بضفاف جناحيها إلى أبعد نقطة فى هذا التغيير، وأن هذا لا

---

(١) م، ن، ٤٥, ٤٦.



يحصل إلا فى ظل توفر مرونة كبيرة تسهل حركية هذا العمل، والاعتماد على مقاصد الشريعة لضمان هذا الجانب بين، وانطلاقا منه كان الانحراف عن جادة الطريق الذى أفضى إليه التمسك بالظاهر فى عهد الإمام الشاطبى أقل حدة وعيبا من عصر الإمام ابن عاشور، وهذا يعود إلى تطور الحياة فى ذاتها كما سبقت الإشارة إليه، ومن هنا جاء رد فعل كل واحد منهما على قدر أثر الفعل.

السبب الثاني: وجهة كل واحد منهما وهو يشتغل بالبناء المقاصدى، فالإمام الشاطبى وهو يتحرك داخل هذا البناء أقر أنه يسعى بعمله هذا إلى التقريب بين أطراف الخلاف وجذب المذاهب بعضها إلى بعض، وهذا الوضع أملى عليه أن يستوعب كل الآراء ويأخذها بعين الاعتبار ومن ثم كان أكثر تسامحا ولينا لتحقيق أكبر قدر ممكن من غايته شريطة أن لا يكون ذلك على حساب الحدود التى وضعتها الشريعة، بينما كان الإمام ابن عاشور وهو يضع لبنات هذا العلم يرمى إلى تحقيق نقطتين أساسيتين:

١- إن مقاصد الشريعة علم مستقل بذاته.

٢- إن قواعد هذا العلم قطعية لاتقبل الظن، ومن ثم فإن أى إتجاه يؤدى إلى خرم هاتين الصفتين غير مقبول عنده ومصيره النفى والرفض، ومن هنا جاء رده لموقف الظاهرية قويا، لأنه لايؤدى إلى انخرام هاتين النقطتين السالفتين فحسب، بل إنه ينفى أكبر ركائز أصول الشريعة وهو القياس وهذا يقودنا إلى القول: إن موقفه هذا معقول وطبيعى إذا مانظرنا من الزاوية التى ينظر منها، وسرنا فى المنهج الذى يتحرك فيه.

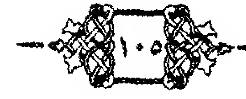
الفريق الثاني: ومن هؤلاء من غاص فيها بفكره حتى إذا التفت وراء ظهره لم ير من النص إلا شبحا وقد لا يرى منه شيئا، والخائض في هذا الخضخاض من الأغلاط قاصد لإبطال النص معنى ومبنى، وهو بذلك يومئ إلى شئ لا يخدم إلا خاصته، وهو ليس من الشريعة في شئ، ولقد علق الشاطبي على هذا قائلا:

دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا مايفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معونة مقاصد الشارع وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشريعة وهم الباطنية، فإنهم ما قالوا: بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية، لكى يفتقر إليه على زعمهم، ومآل هذا الرأى إلى الكفر والعياذ بالله، والأولى أن لا يلتفت لقول هؤلاء[1].

وإذا أخذنا نسحب أنظارنا شيئا فشيئا. ونردها باتجاه النصوص ألفينا فئة أخرى، ولكنها أقل خطورة من هذه فهى لا تبرح دائرة المعنى، ولكنها تتمادى في تمطيطه حتى يفقد المبنى مواقعه من الاعتبار، ووصف الإمام الشاطبي هؤلاء قائلا:

أن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معانى الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا لها على الإطلاق فإن خالف النص المعنى الظاهرى اطرح وقدم المعنى النظرى، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جدا حتى تكون الألفاظ

(١) الموافقات، ٢/ ٣٩٢.



الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأى المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص[١].

الفريق الثالث: إلا أن جمهور العلماء. والسواد الأعظم من الأمة، قد تجنبوا مواقع الإفراط والتفريط واختاروا لأنفسهم طريقا وسطا، لا إخلال فيه بالمبنى ولا بالمعنى، حيث وضعوا كل واحد فى مكانه وأجروه فى مسالكه، ومن هؤلاء الإمام عز الدين بن عبدالسلام. والإمام الشاطبى: والإمام ابن عاشور، وهذا لا يعنى أن قبل هؤلاء لم يتكلم في طرق إثبات المقاصد لكن المقصود من تخصيص هؤلاء بالذكر أنهم هم الذين تكلموا عليها بصفة خاصة، وتحت عناوين خاصة، وخاصة الإمامان الشاطبى وابن عاشور، وإذا رجعنا إلى الوراء ونحن نتجه نحو عمق تاريخ أصول الفقه والمقاصد نجد هناك إشارة لهذا الموضوع عند إمام الحرمين فى كتابه البرهان، حيث قال:

«ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد فى الأوامر والنواهى فليس على بصيرة فى وضع الشريعة[٢]، والملاحظ من كلام إمام الحرمين، أن مقاصد الشريعة تعرف بطريق الأمر والنهى، وهذا ماقاله الإمام الشاطبى فى مسلكه الأول والثانى، وإذا جئنا إلى الإمام الغزالى وجدناه يتكلم بصفة أكثر عموما من إمام الحرمين حيث يقول:

«ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع[٣]»، إن كلام الإمام

---

(١) الموفقات، ٢/ ٣٩٢-٣٩٣.

(٢) الجوينى/ البرهان، حققه وقدمه ووضع فهارسه الدكتور عبد العظيم الذيب (القاهرة. دار صادر الطبعة الثانية. ١٤٠٠هـ)، ١/ لوحة ٢٠٥.

(٣) المستصفى: ١/ ٣١٠.

الغزالى فيه إشارة واضحة إلى اعتماد النصوص فى إثبات مسالك المقاصد الشرعية، ولعل أبرز مكان برزت فيه طرق الإثبات للمقاصد ولو بصفة جزئية هو موضوع «مسالك العلة» وقد عرفنا فيما سلف من الكلام أن العلة جزء من المقاصد، والأصوليون جالوا وصالوا فى هذا الموضوع، لكن يبقى قاصرا عن اعتباره منهجا لإثبات المقاصد لاقتصاره على تحقيق جزء منها فقط.

وبعد هذه الوقفة مع مسالك الكشف عن المقاصد فى تاريخ أصول الفقه لا يسعنى الا أن أتحدّث بإسهاب وتفصيل فيما كتبه الأئمة السالفو الذكر واتّبع فى ذلك ترتيبهم التاريخى.

ثانيًا : طريقة الإمام عز الدين بن عبدالسلام :

يعدّ الإمام ابن عبد السلام أول من تكلّم فى مسالك معرفة المقاصد بصفة شاملة ومفصّلة، وذلك من خلال حديثه عن المصالح والمفاسد فى كتابه الشهير: «قواعد الأحكام فى مصالح الأنام»، حيث تحدّث عن طرق معرفة المصالح والمقاصد الدنيوية والأخروية ومعلوم لدينا جميعا أن جلب المصالح ودرء المفاسد هوالركن الركين الذى تقوم عليه المقاصد والمحور الذى تتحرّك حوله.

إن المتتبع لكلام الإمام ابن عبدالسلام حول طرق تحقيق المصالح والمفاسد والمقاصد الشرعية، يجدها مسلكين، يتعلق الأول منها بالمصالح والمفاسد الأخروية، وييتعلق الثانى بالمصالح والمفاسد الدنيوية وسأتعرض لكل واحد منها بالتفصيل .

المسلك الأول:

يرى الإمام ابن عبدالسلام أن المصالح والمفاسد الأخروية لا تثبت إلا بالنص من الكتاب أوالسنة، ويعبر هو عن ذلك بالنقل فيقول في هذا الشأن: «أما مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل»[1].

والذى يفهم من كلامه هذا أن العقل لا دخل له فى هذا المجال سواء من بعيد أو من قريب، وأيا كانت طبيعة هذا التدخل، وبناء عليه يمكن القول، إن الإمام ابن عبدالسلام يرفض زيادة أى نوع من العبادات فوق ما شرع بالنص، وإن وجد يعتبر بدعة فى الدين لأن هذا الأمر يستقل به النقل وحده وليس لاجتهادات البشر دخل فيه.

المسلك الثانى:

يتعلق هذا المسلك بالمصالح والمفاسد الدنيوية، ولتحرى جانب الدقة نترك الإمام ابن عبد السلام يعبر عن ذلك بنفسه فيقول:

معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك في معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، أن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، أن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح

(١) قواعد الاحكام، ٦/١.

الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن[1].

ومن خلال كلامه هذا نسجل ملاحظتين أساسيتين.

الأولى: أنه لم يقل كل مصالح الدنيا ومفاسدها بل قال «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها. . .» ونستنتج من هذا أنه لم يقصد الإحاطة بها على وجه الإفراد، بل يقر ضمنيا أن هناك مصالح ومفاسد ليس للعقل القدرة على إدراكها، فالقصاص والجلد، والرجم، وقطع اليد، هذه كلها مفاسد فى منظور العقل لما تلحقه من أذى بأجسام المكلفين، مصالح فى قانون الشريعة لما تفضى إليه من حماية الشرع وصيانة حرمات الناس وأعراضهم، ويؤكد هذا الكلام الإمام ابن عبد السلام نفسه فى موقعين من كتابه وبصفة أشمل وأعم فيقول فى الأولى منها: «كل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهى عنه ففيه مفسدة فيهما أو فى إحداهما»[2]، وفى الثانية: «والكتاب والسّنة يشملان على الأمر بالمصالح كلها دقها وجلها، وعلى النهى عن المفاسد كلها دقها وجلها، فمنه مايدل بصيغة الأمر والنهى، ومنها مايدل بالوعد والوعيد»[3].

والذى نفهمه من هذا الكلام أن ما أمر به القرآن والسنة فهو مصلحة، حتى ولو قال العقل إنه مفسدة، فلا عبرة لقول العقل، وأن ما نهى عنه القرآن والسّنة فهو مفسدة حتى ولو قال عنه العقل إنه مصلحة، ولاعبرة لقوله.

(١) م، ن، ١/ ١٣٢.

(٢) قواعد الأحكام، ١/ ٧ .

(٣) م، ن، ١/ ١٣٢.

إذن فالعقل فى رأى الإمام ابن عبد السلام هو الذى تعرف به مصالح الدنيا ومفاسدها لكن داخل إطار يحدده القرآن والسنة بأوامرهما ونواهيهما .

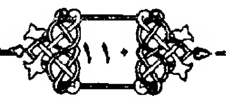
الثانية: يجب علينا معرفة مايقصده الإمام ابن عبدالسلام بالعقل، وماهى الكيفية التى يدرك بها مصالح الدنيا ومفاسدها؟

إن العقل عنده هوعبارة عن معيار تعين به الضرورات وتقاس به الظنون حتى يدرك منها المعتبر من غيره ويعد المحرك الفاعل فى تطبيق منهج الاستقراء على مجموع التجارب والعادات ليستخلص منها القانون الذى تميز به المصالح والمفاسد الدنيوية، فقال فى ذلك: أما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات، فإن خفى شئ من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن - يعرف المتناسبات والمصالح، والمفاسد، راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يوقفهم على مصلحته أو مفسدته[1].

إذن فالحكم على الأشياء فى الدنيا بالصلاح والفساد ليس ناشئا من العقل، وإنما هو نتيجة استقراء كامل لمجموع التجارب والعادات والظنون المعتبرات يتم تحقيقها بواسطة العقل، ويدلل على صحة منهجه هذا بقوله: «من تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولانص ولاقياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»[2].

(١) ابن عبدالسلام، قواعد الأحكام، ١/ ٨.

(٢) م، ن، ١/ ١٦٠.



نستخلص من هذا الكلام أن الإمام ابن عبـدالسلام يرى أن منهجه السالف الذكر في إثبات المصالح والمفاسد الدنيوية هو ماتثبته الشريعة ويوجبه فهم نفس الشرع.

وبعد هذا لايبـقى مجال للاعتـراض الذى ساقه الشـاطبى، ولزيادة الفائدة نورد هذا الاعتراض.

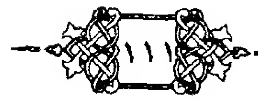
قال الإمام الشـاطبى، وهو يعترض على منهج الإمام ابن عـبدالسلام فى تحصل المصالح ودرء المفاسد الدنيوية:

. . . أما ما قال: فى الدنيوية، فليس كما قال: من كل وجه بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لماجـاء الشرع بعد زمان فطرة تبـين به ماكان عليه أهل الفطرة من انحراف الأحـوال عن الاستقامة وخروجهـم عن مقتضى العمل فى الأحكام، ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق: لم يحتج فى الشرع إلا إلى بث مصـالح الدار الآخرة خاصـة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقـيم أمر الدنيا وأمر الآخرة مـعا وإن قصده إقامة الدنيا للآخـرة، فليس يخارج عن كونه قاصدا لإقـامة مصالح الدنيا حـتى يتأتى فيها سـلوك طريق الآخرة وقد بث فى ذلك من التـصرفات، وحـسم من أوجه الفـساد التى كـانت جارية مـا لامزيد عليه، فالعادة تحيل استقلال العقـول فى الدنيا بإدرا ك مصالحها ومفاسدها على التـفصـيل، اللهم إلا أن يريد هذا ا لقـائل: أن المعرفـة بها تحـصل بالتجـارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها فذلك لا نزاع فيه[1].

وهذا الافتراض الأخـير الذى طرحه الإمام الشـاطبى وقال لانزاع فى أنه

---

(١) الموافقات، ٢/٤٨.



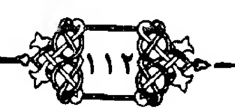
صحيح، هو الذى قصده الإمام ابن عبدالسلام بمنهجه وقد تم إثبات ذلك فيما سلف من الكلام فلا مزيد.

وهناك من العلماء من جاء بعد الإمام ابن عبدالسلام وارتضى منهجه فى تحصيل المصالح ودفع المفاسد الدنيوية والأخروية، لكنه لم ينسب ذلك إليه رغم النقل الواضح عنه ويتجلى هذا فيما نقله البقورى عن طرق معرفة المصالح فى مقدمته التى كتبها تقديما لكتابه «ترتيب الفروق» والتى ضمنها أربع عشرة قاعدة حول المصالح والمفاسد فقال فى ذلك: «وتنقسم بحسب ماتعرف به إلى شرع وعادة فمصالح الآخرة لاتعرف إلا بالشرع، ومصالح الدنيا تعرف بالتجربة والعادة»[1].

إلى هذا الحد ينتهى منهج الإمام ابن عبدالسلام فى جلب المصالح ودرء المفاسد وأسأل الله أن أكون قد وفقت فى إيضاحه.

---

(١) ترتيب الفروق. مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٢٢٩٨، (القاعدة الثانية)، مقدمة الكتاب.



الفصل السادس

طرق الإمام الشاطبى فى إثبات المقاصد الشرعية

يعد الإمام الشاطبى. كما سبق أول من بسط المقاصد، ووضع أسسها، وأقام أركانها، ومن تمام عمله هذا أن حدد المسالك والسبل الدالة عليها، فختم كلامه فى المقاصد (بفصل فى بيان مايعرف به قصود الشارع من تشريع الأحكام) لكن المبحث فى صلب الكتاب يخلو من هذا العنوان، مما يدل أن العنوان من وضع المحقق أو الناسخ.

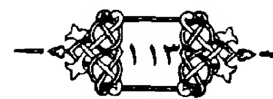
وطرق الإثبات للمقاصد الشرعية عند الشاطبى - كما جاءت فى جزء المقاصد من كتابه الموافقات - أربعة وسأحاول جاهدا سبر أغوارها حتى نتبين من خلالها المنهج الذى يتبناه الإمام للوصول إلى مقاصد شرعية صالحة لبناء الأحكام عليها.

الطريق الأول:

«مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحى»[1].

من المعلوم أن الأمر يقتضى وقوع الفعل ووجوده عند ذلك هو مقصود للشارع، وكذلك النهى يقتضى الكف عن الفعل والترك له مطلقا إلا ما تبيحه الضرورة المعتبرة شرعا وإيقاعه هنا مناقض لقصد الشارع وعقب الشاطبى على هذا الكلام قائلا «فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهى من غير

(١) الموافقات، ٢/٣٣٩.



نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعى»[1].

وقد قيد الإمام الشاطبى هذا المسلك بقيدين:

الأول: أن يكون الأمر والنهى ابتدائيين، وذلك تحرزا من الأوامر والنواهى التى قعد بها غيرها، وضرب لنا مثلا توضيحيا لذلك، وهو قوله تعالى: «فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع»[2]، فالنهى هنا لم يكن ابتدائيا، وإن الحرمة لا تتعلق بالبيع جملة. وإنما وجود النهى هنا لتأكيد أمر السعى، فهو بهذا النهى حسم جميع المنافذ المعطلة له حتى وإن كانت جائزة مثل البيع .

الثاني: أن يكون الأمر والنهى مصرحا بهما وذلك تفاديا لأى أمر أو نهى ضمنى، وأعطى لذلك أمثلة تظهر فى بعض القواعد الأصولية، كالأمر الحاصل من قاعدة (النهى عن الشئ أمر بضده وكذلك النهي الحاصل من قاعدة الأمر بالشئ نهي عن ضده) ومن هذا القبيل الأمر الحاصل من قاعدة (ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب)، فالأمر والنهى إذا قيل بهما فى مثل هذه المواقع، فهو من باب تأكيد الأمر والنهى الابتدائى الوارد فى نفس المواقع، أضف إلى هذا الخلاف الحاد الحاصل بين الأصوليين فى هذه القواعد وفى اعتبار الأوامر والنواهى الضمنية أم لا[3]، وما كان هذا شأنه لا يمكن للمقاصد أن تتعلق به .

(١) م، ن، ٢/٣٣٩.

(٢) الجمعة، ٩.

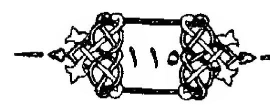
(٣) ذهب الجمهور من المالكية والحنفية والشافعية والمحدثين، إلى أن الشئ المعين إن أمر به كان ذلك الأمر به نهيا عن ا لشئ المعين المضاد له، سواء كان الضد واحدا، كما إذا أمره بالإيمان فإنه يكون نهيا عن الكفر، وإذا أمره الحركة فإنه يكون نهيا عن السكون، أو كان الضد متعددا كما إذا أمره بالقيام، فانه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك، وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا، اختاره الجوينى والغزالى وابن الحاجب. وقيل «إنه نهى عن واحد من الأضداد غير معين، وبه قال: جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين، ومن هؤلاء القائلين بأنه نهى عن الضد من عمم فقال: أنه ==

لقد طـرح عبد المجـيد النجـار اعتـراضات على الشـاطبي فى هذا المسلك وسمـاها بالتوقفـات فقال: «لقـد تضمن هذا المسلك أن وقـوع الفعل مقـصد شرعى يتوصل إلى مـعرفته بمجرد الأمر، وهو ما يطرح بعـض التوقفات، ذلك لأن هذا المعنى لا يكون صحيحا مطلقا إلا فى صورته المجردة، إذا مانظرنا إلى مقـتضى الزمر وهوالوقوع بقطع النـظر عن تحققات هذا الوقـوع، أما إذا نظرنا إلى هذه التحققات، فهل يـصح القول: بأن كل تطبيق فعلى للأمر هو فى ذاته مقصود للشرع والحال أننا نجد أفرادا من تطبيقات الأوامر تكون مناقضة لمقصود الشرع أوعلى الأقل غـير محققـة لها، وذلك إذا طبق مقتـضى الأمر بقطع يد السـارق فى حالة المجـاعة، وهو مـا يجعـلنا نتسـاءل: هل وقوع الفـعل الذى يقتضيه الأمر مقصد شـرعي فى ذاته، أم أن المقصد الشرعى هو مايحققه ذلك الوقوع فلا يكون إذا الوقوع مقصدا إذا لم يؤد الى ثمرته»[1]؟

وللإجابة عن هذا التساؤل أو التوقف أقول: إن وقوع الفعل الذى يقتضيه الأمر مقـصد شرعى في ذاته بغض النظر عن تخلف بعض الجزئيات فى تحـققه أو إتيانها مخالفة له، ومن ذلك رفع حد السرقة فى عام المجاعة مع ورود الأمر به، لأن هذا لا يقدح فى المعنى الكلى لهذا المسلك، وهـذا انطلاقا من القاعدة التى قررها الإمـام الشاطبى فى المسـائل الأولى من كتاب المقـاصد، وهى: أن تخلف بعض الجزئيات لا يقـدح فى الكليات، وكانت معتمدة فى مـواقع كثيرة

== نهى عن الضد فى الأمر الإيجابى، والأمر الندبى، ففى الأول نهى تحريم وفى الثانى نهى كراهة، ومنهم من خصص ذلك بالأمر الإيجابى دون الندبى ومنهم من جعل النهـى عن الشئ أمرا بضده، كما جعل الأمر بالشئ نهياً عن ضده. محمد الصديق خان: حصول المأمول، ٧٤.

(١) بحث: الكشف عن مسالك المقاصد، مجلة العلوم الإسلامية العدد الثانى، ١٣.



«كالاجتهاد». و «العموم» وغيـرها، وبناء عليه فإن بعض الجزئيات التى ظهرت مناقضة لهذا الكلى هى من باب الجزئيات التى أشـارت إليها القاعدة فلا أثر لها فى المخالفة والمناقضـة، أضف إلى هذا أن الأمر والنهى الابتدائيين لايمنعان من ورود المقيدات والمخصصات عليهـما، والمثال الذى ذكره الدكتور يندرج فى هذا السيـاق، وزيادة على هذه التأكـيدات التى جـاءت من الشاطبى نفـسه على أن المقصود الشرعى من الأمر والنهى ذات وقـوع الفعل لا الأثر الذى يترتب عليه حيث قال: وهو يتحدث عن السلف الصالح وفـقههم لمقاصد الأوامر والنواهى «فإنهم فقهوا أن الأوامر والنواهى واردة مـقصدوة من جهة الآمر والناهى»[1]، وبهذا لاتبقى معارضة من هذه الجهة.

لكن الانتقاد الذى ينبغى أن نوجهه للإمام الشاطبى هو ذلك التناقض الذى وقع فيه بين ما قرره فى باب الرخص من أن حـكم الرخصة الإباحة مطلقا من حيث هى رخصة وأكد هذا فى عدة مواقع منهـا، «أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه حتى يكون من ثقل التكاليف فى سعة واختيار من الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة وهذا أصله الإباحة»[2].

وقـال فى موضع آخـر: « لو كانت الرخـص مأمـورا بها ندبا أو وجـوبا لكانت عزائم لارخـصًا والحال بضد ذلك»[3] وبينما قـرره فى هذا المسلك لأن النتيـجة الحتـمية لهـذا التناقض، هى إخراج الرخص من دائرة المقـاصد، لأن الأمر أيا كـان نوعه ـ وبغض النظر عن القـيود التى وضعـها الإمـام الشاطبى ـ

(١) الموافقات، ٣/١٥٤.

(٢) م، ن، ١/٣٠٨ـ٣٠٩.

(٣) م، ن، ١/٣٠٩.

ومهما امتد مجاله لايزيد استيعابه عن الوجوب والندب والنهى بنفس الصورة لايزيد استيعابه عن التحريم والكراهة والرخص التى تشغل منطقة المباح على رأيه والتى تمثل أساسا فى المقاصد لايصلها هذا المسلك من الطرفين ولهذا كان مؤداه ناقصا.

ولكى نتفادى هذا التناقض، يجب أن ننتقل من القول بالأمر والنهى إلى القول باعتبار دلالات النصوص الواضحة، والثابتة قطعا أو ظنا يقرب من القطع، وبهذا نكون قد فتحنا مجالا يستوعب المسلك الذى قرره الشاطبى كما يستوعب الرخص بل المباح بجميع فروعه إن كان له شأن فى ذلك والله أعلم.

وقد يظن كثير من الباحثين أن هذا المسلك من ابتكار الشاطبى، وهذا غير صحيح بل إن أصله يعود إلى أربعة قرون قبله وذلك عندما تحدث عنه إمام الحرمين فى كتابه البرهان فقال: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد فى الأوامر والنواهى فليس على بصيرة فى وضع الشريعة»[1].

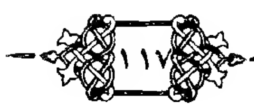
وأكد هذا الأمر بعد ذلك عز الدين بن عبد السلام عندما قال: «كل مأموربه فيه مصلحة الدارين أو إحداهما وكل منهى عنه فيه مفسدة فيهما أو فى إحداهما»[2]

ثم جاء بعد ذلك الشاطبى الذى صقل الفكرة أكثر ووضع لها قيودا ومحترزات ودلل عليها فأخرجها فى ثوب جديد لا إنكار فيه لأصلها.

---

(١) البرهان، ١/ لوحه ٢٠٥ .

(٢) قواعد الأحكام ، ٢/ ٣٩٤ .



الطريق الثاني:

وهو قسيم الأول، فهما مسلك واحد عند التدقيق ويتمثل فى: اعتبار علل الأمر والنهى[1].

والجدير بالذكر هنا أن الإمــام الشاطبى لم يجعل العلل مقـاصد في ذاتها، بل جعلها علامات على المقاصد، وجعل مقتضى العلل من إيقاع الفعل وعدمه هى المقاصد فى ذاتها فالعلة عنده قسمان.

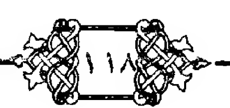
١) معلومة وهذه ينبغى أن يتبعها المجتهد بالبحث بواسطة مسالك العلة المعروفة في علم الأصول، فـحيثمـا عثر على مـقتضى الأمر والنهى من القـصد أو عدمه.

٢) وغير مـعلومة: وهذه يرى الشاطبى وجوب التوقف عندها، وعـدم التجرؤ بالقطع على الشارع أنه قـصد كذا أو كذا، ، ولكنه يفـصل فى هذا التوقف ويجعله على نوعين:

أ) الـنـوع الأول : وهو التـوقف لـعـدم الدليل على تعـــدى العلة المحل المنصوص عليه فى ذلك الحكم المعين إلى غيـره، والتعدى مع الجهل بالعلة يراه الإمام الشاطبى تحكما من غير دليل، وضلالا على غير سبيل، إلا أنه أكد بعد ذلك أن هذا التوقف لايعنى أن التعدى غير مراد وهذا يقتضى إمكان أنه مراد، وفى هذا المجال على المجـتهد أن لايكّل عن ا لبحث والتنقيـب عسى أن يظفر بدليل يمكنه من مخرج لذلك، كما أنـه قد لا يظفر بمخرج لذلك ويرى الشاطبى أن هذا المسلك متمكن فى العادات لأن مجال إمكانية التعدى للعلل فيها كبير.

---

(١) الموافقات، ٢/ ٣٩٤.



ب)**النوع الثاني**: والتوقف يعنى أن تعدى العلة لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع، لأن الشاطبى يرى «أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعا، أن لا يتعدى بها مجالها، حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدى، لأن عدم نصبه دليلا على التعدى دليل على عدم التعدى، إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا»[1]، ويؤكد الشاطبى هذا الكلام بأن مسالك العلة المعروفة لدى كل المجتهدين وقد خبر بها محل الحكم فلم يعثر به على علة يشهد لهامسلك من تلك المسالك، فصح ماسبق تقريره، ويمضى الإمام الشاطبى قائلا: «إن هذا الموقف يقتضى منا الجزم بأنه غير مراد فينبنى عليه نفى التعدى من غير توقف، ويحكم به علما أو ظنا أنه غير مقصود»[2].

لكن السؤال المطروح: لو أن أحد مسالك الكشف عن العلة أثمر وشهد بوجود تلك العلة فى محل الحكم، فما العمل بعد هذا الجزم والنفى للتعدى؟

ويجيب الإمام الشاطبى على هذا السؤال: بأن على المجتهد حينئذ الرجوع إلى هذا المسلك بقوله: «رجع إليه كالمجتهد يجزم بالحكم فى القضية ثم يطلع بعد على دليل ينسخ إلى خلافه»[3].

الطريق الثالث:

إن الشارع الحكيم فى تشريع الأحكام أيا كان نوعها - تعبدية أو عادية -

(١) الموافقات، ٢/٣٩٥

(٢) م، ن، ٢/٣٩٥.

(٣) الموافقات، ٢/٣٩٥.

له فيها مقصدان، مقصد أصلى[1] ومقصد تابع له[2] [3].

ويضرب الإمام الشاطبى مثالا لهذا بالنكاح فإنه مشروع للتناسل بالقصد الأول - بالمقصد الأصلى - ويحيط به القصد الثانى - المقصد التابع - طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن فى النساء، وكذلك قيام المرأة عليه وعلى أولاده وغير ذلك كثير، فهذه الأوصاف جميعها مقصودة للشارع فى النكاح، فمنها ماهو منصوص عليه، ومنها ما هو مشار إليه، ومنها ما علم بدليل آخر أومسلك استقراء من ذلك المنصوص، فهذه التوابع تحمى حمى المقصد الأصلى وتمنع تطرق الانخرام إليه، وبذلك فهى تقوى جانبه وحكمته ولهذا اعتبرها الإمام الشاطبى طريقا للمقاصد الأصلية وتثبيتها فى الوجود حالا والإبقاء على استمرارها مستقبلا، ولم يتوقف الإمام الشاطبى عند هذا الحد بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما اعتبر أن كل ما لم ينص عليه الشارع وشأنه ذلك فهو مقصود للشارع لكونه يساهم فى تثبيت المقاصد الأصلية وهذا يؤدى

---

(١) المقاصد الأصلية: هى التى لاحظ فيها للمكلف، وهى الضروريات المعتبرة فى كل ملة، وإنما قلنا: لاحظ فيها للعبد من حيث هى ضروريات، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت وهى تنقسم إلى ضرورات عينية وضرورات كفائية.
الموافقات، ٣/١٧٦.

(٢) المقاصد التابعة: هى التى روعى فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان.
الموافقات ١٧٨/٢.

(٣) الموافقات، ٣٩٦/ ٣٩٧/ ٢.

حتما إلى رفض كل ما يناقض المقاصد التبعية لأن نقضها يؤدى إلى إلحاق الانخرام بالمقصد الأصلى وهذا غير مراد للشارع فى قصده ومن هنا يتبين أن هذه النواقض مضادة لقصد الشارع فى قصده بإطلاق فلا ينبغى للمجتهد أن يتخذها مسلكا ولا طريقا فى بلوغ غايته لأنها ستزيغ به عن تحقيق المقصد الأصلى فى أحكامه، وتلقى به فى متاهات الحكم بالهوى، ومثاله كالذى يجيز زواج المحلل الذى يتزوج بنية تحليل المرأة لمطلقها ثلاثا، فإن القول بجواز ذلك يضيع مقصد الاستمرار والدوام الذى يبنى عليه النكاح.

ولكي نلبس هذا المسلك ثوب الدقة والضبط، فيسهل بذلك استخدامه والتمكن منه، نذكر أن الإمام الشاطبى جعل المقاصد التوابع من المقاصد الأصلية ثلاثة مواقع نذكرها فيما يلى:

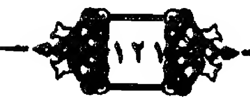
الأول: ما يقتضى تأكيدا للمقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها فلا شك أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح[1].

الثاني: مايقتضى زوالها عينا فلا إشكال أيضا فى أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا فلا يصح التسبب بإطلاق[2].

الثالث: ما لا يقتضى تأكيدا ولا ربطا، ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عينا، فيصح فى العادات دون العبادات، أما عدم صحته فى العبادات فظاهر، وأما صحته فى العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب

(١) الموافقات، ٢/٤٠٧

(٢) م،ن، ٢/٤٠٧



ويحتمل الخلاف فالباحث يجد نفسه هنا بين مسلكين:

أ) القول: بأنه لا يقتضى تأكيدا للمقصد الأصلى وقصد الشارع التأكيد، فلا يكون ذلك التسبب موافقا لمقصد الشارع ، فلا يصح.

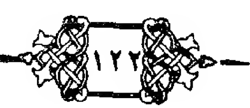
ب) وهو أن يقال: إن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضا أنه غير مخالف، وإذا لم يقصد انحسام ماقصد الشارع وضعه بالرفع ، والحكم فى هذه الحالة يرجع إلى المجتهد، فإنه يمكن من تحديد الجهة، التى يكون الحكم لصالحها كما يرى الشاطبى[١].

الطريق الرابع.

بعد أن جعل الإمام الشاطبى المسالك الثلاثة السابقة فيما تعرف به مقاصد الشريعة في الفعل، أفرد هذا الأخير لما تعرف به مقاصد الشريعة فى عدم الفعل، وملخص هذا المسلك، يتمثل فى سكوت الشارع الحكيم عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى لإمكانية وجود الفعل، وإنما اكتفى بما كان موجودا فى ذلك الزمان ولم يقرر فيه حكما عند نزول النازلة زائدا، وحتى يعطى الإمام الشاطبى هذا المسلك قوة ورسوخا أضاف قائلا: «فهذا الضرب المسكوت فيه كالنص، على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولاينقص[٢]، ويعلل هذا الكلام بقوله: «لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملى موجودا ثم ليشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا فى أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لماقصده الشارع، إذا فهم من قصده الوقوف

(١) م، ن، ٢/ ٤٠٧.

(٢) م، ن، ٢/ ٤١٠.



عند ماحد هنالك، لا للزيادة عليه، ولاللنقصان منه[1].

وساق الإمام الشاطبى لذلك مثالين:

الأول: رفض الإمام مالك لسجود الشكر لمن سأله عنه، وهو عندما تحل نعمة بالإنسان فيشكر الله عليها بالسجود له، وسبب رد الإمام مالك لهذا فيما نقل الإمام الشاطبي أن الناس كان يفتح عليهم من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن لم يكن السجود من أمرهم، ولم يعلم ذلك من أمرهم، ورفض الرواية المنقولة عن أبى بكر رضي الله عنه بسجوده يوم اليمامة، لأن المعنى الذى يقتضى هذا السجود تكررت له حالات لا تحصى ولم يعرف فيها من أمر الناس إلا ما نقل عن أبى بكر، فكان ذلك مردودا، لأن عدم وقوع هذا من الرسول ﷺ وكبار الصحابة مع ما فتح لهم يكون بمثابة النص[2] يسقط معه ما روى عن أبى بكر رضى الله عنه بسبب معارضته له.

الثاني: سكوت الرسول ﷺ عن الزكاة فى الخضر والبقول مع قيام المعنى الداعى لذلك باعتبار مشابهتها لسائر المنتوجات الزراعية، فهو مسلك يعلم به أن عدم الزكاة فيها مقصد شرعى، وإجراء الزكاة زيادة فى الدين[3].

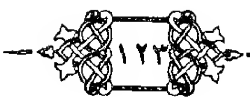
وقبل أن نخلص من هذا المسلك الأخير عند الإمام الشاطبى هناك ملاحظتان هامتان ينبغي تسجيلهما:

الأولى: أن الإمام ابن عاشور عندما: (لخص طرق الإثبات عند الإمام

(١) م، ن، ٢/٤١٠.

(٢) م، ن، ٢/٤١١,٤١٠.

(٣) الشاطبى، الموافقات، ٢/٤١٣.



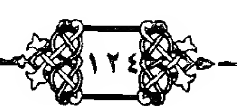
الشـاطبى، نقل عنه المسـالك الثـلاثة الأولى ، ولم ينقل عـنه المسلك الرابع، الذى نحن بصدده، ويعلل عبـدالمجيد النجار هذا العمـل بقوله: «ولعل السبب فى ذلك أن هذا المسلك الرابع جـاء متأخـرا عن المسالك الأولى فى فصل غـير فصلها، ولم يقع الانتباه إليه»[1].

إن هذا التبرير يبـدو بعيدا عن الصواب لأن رجلا مثل الإمـام ابن عاشور معروف بـاستقرائه للعلوم الشـرعية والعربيـة لايخفى عليه مسلك من مـسالك الكشف عن المقاصد عنـد الشاطبى، خاصة أن هذا المسلك قد شـغل حيزا من كتاب «الموافقات» لايقل عن خمس صفحات، زد على هذا أن الشاطبى فى هذا المسلك يقنن لمعرفة البـدع فى الدين، والإمام ابن عاشور جعل فصـلا فى كتابه «مقاصد الشريعة» تحت عنوان «البدعة» فمن الصعوبة بمكان أن تجزم أو نقول: إنه قد سقط منه سهوا ولم ينتبه إليه.

وبرر الريسونى هذا العمل من ابن عـاشور تبريرا أكثر معـقوليةوأقرب إلى الصواب مـن سابقه فـقال: «وواضح أن هذا المسـلك أضيق مـجالا بالنسـبة للمسالك الأخرى ولهذا فهو أقلها أهمية،ومن هنا أهمله الشيخ ابن عاشور فلم يقل به، بل لم يـذكره حـتى عندمـا لخّص كـلام الشـاطبى فى طرق مـعـرفـة المقاصد.

وعلى كل حال يبقى الصواب الحق هو عند صاحب هذا العمل الإمام ابن عاشور والله أعلم.

(١) مسالك الكشف عن المقاصد، بحث نشر بمجلة العلوم الإسلامية بالجزائر عدد ٢/١٥.



الثانية: لقد تحدث أحد الباحثين المعاصرين وهو جمال الدين عطية فى كتابه: «النظرية العامة للشريعة الإسلامية»، عن طرق إثبات المقاصد عند الإمام الشاطبى فنقلها نقلا عما لخصه ابن عاشور ، فوقع بذلك في نفس النقص الحاصل عنده - فلم يتعرض لذكر المسلك الرابع - والأغرب من هذا أن الإمام ابن عاشور عندما نقل من «الموافقات» أشار إلى الجزء والصفحة وقيد نقله بالطبعة التونسية المكونة من جزأين، خلافا للطبعة اللبنانية المكونة من أربعة أجزاء، لكن جمال الدين عطية أحالنا مباشرة على «الموافقات» دون الإشارة إلى أنه نقل ذلك عن الإمام ابن عاشور أضف إلى هذا أنه حذف من الهامش الذى نقله عن الإمام ابن عاشور عبارة - طبعة تونس - مما يوقع القارئ فى ارتباك عند الرجوع إلى الأصل وخاصة إذا علمنا أن الطبعة المصرية[1] أكثر انتشارا وتداولاً بين الباحثين.

وفى ختام هذا الفصل أريد أن أقف وقفة مع أحمد الريسونى الذى أظنه قد بالغ وهو يتحدث عن طرق إثبات المقاصد عند الإمام الشاطبى فقال: «وهذا من المباحث الجديدة تماما عند الشاطبى»[2]، وحقيقة الأمر ليس كما قال: «لأننا عرفنا قبل هذا الإمام ابن عبدالسلام، وهو يتكلم عن ذلك[3]، وإن كان منهجه موجها فى إطار جلب المصالح ودفع المفاسد، بل رأينا قبل هذا إشارة

---

(١) وهى الطبعة المتكونة من ٤ أجزاء بتحقيق الشيخ عبدالله دراز وتم تصويرها فى لبنان وهى المنتشرة الآن فى منطقة المغرب العربى.

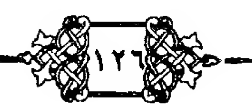
(٢) نظرية المقاصد، ٣١٧.

(٣) قواعد الأحكام، ٦ وما بعدها.



فى هذا الموضوع انبجست عن الإمامين، الجوينى وتلميذه الغزالى[1]، لكن الإمام الشاطبى هو الذى أظهرها فى ثوب متكامل وفى المقام اللائق بها من حيث موضعها، أما ادعاء الابتكار له فهذا ثبتت عدم صحته.

(١) البرهان، ١/لوحة ٢٠٥ المسطفى ١/٣١٠.



الفصل السابع

ما نسب للإمام الشاطبى من طرق الإثبات

بعد معرفتنا للمسالك التى قررها الإمام الشاطبى فى كتابه «الموافقات» على أنها طرق لإثبات المقاصد، جاء أحد الباحثين المعاصرين وهو أحمد الريسونى ونسب للشاطبى مسلكين آخرين من مسالك الكشف عن المقاصد، غير التى ذكرها الإمام الشاطبى فى كتابه «الموافقات» وادعى أن الإمام الشاطبى استعمل الأول منها فى منهجه وهو يكتب فى «الموافقات» لكن لم يصرح به ضمن طرق الإثبات التى ذكرها وهذا هو الاستقراء.

وذكر الثانى صراحة ولكنه وضعه فى غير موضعه وهو «وضع الشريعة للإفهام وهذا هو النوع الثانى من أنواع - «مقاصد الشارع».

ولبيان مدى صحة هذا الادعاء أو فساده سأتعرض لكل مسلك منهما بالتحليل والتفصيل.

المسلك الأول:

ويتعلق بالاستقراء الذى أهمله الشاطبى فى حديثه عن طرق إثبات المقاصد، على حد تعبير الريسونى، ويتعجب من إهمال الشاطبى له رغم أهميته، بل يرى من الواجب أن يكون هذا المسلك هو الأول، وازداد عجبا عندما اطلع على الكتاب ووجده مليئا بذكر الاستقراء استشهادا به وإحالة عليه، وتنويها بقيمته وأهميته مما دفع بالريسونى إلى إحصاء مواقع الاستقراء فى

كتاب «الموافقات» فوجدها مائة موقع[1].

ويحاول الريسوني التخفيف من حدة عجبه، باستجماع خيوط حيرته، ليطرح ثلاثة احتمالات، قد تكون هي السبب في استغناء الإمام الشاطبي عن مسلك الاستقراء كطريق لإثبات المقاصد الشرعية.

الأول: ترك الشاطبي ذكره اكتفاء بالإشارات والإحالات الواردة في ثنايا الكتاب.

الثاني: إن ذلك حصل منه سهوا وغفلة أصابته وهو يحرر الفصل الأخير من كتاب «الموافقات».

الثالث: وجود معنى يتعلق بهذا الموضوع - موضوع المقاصد - لا يدركه إلا الإمام الشاطبي.

ورغم هذه الاحتمالات التي طرحها إلا أنه يقرر في نهايتها أنه لم يجد جوابا لهذا الصنيع من الإمام الشاطبي[2].

ولكنه يؤكد في الأخير قائلا: «ومهما يكن الأمر فإن الذي يمكن الجزم به باطمئنان هو أن الاستقراء - عند الإمام الشاطبي - أهم وأقوى طريق لمعرفة وإثبات مقاصد الشريعة[3].

ويدلّل الريسوني على قناعته هذه بنصوص من الموافقات تدل على أن الإمام الشاطبي قد اعتمد منهج الاستقراء في الكتاب بصفة عامة، والمقاصد

---

(١) نظرية المقاصد، ٢٨٣.

(٢) م، ن، ٢٨٣.

(٣) م، ن، ٢٨٣.

بصفة خاصة، منها قوله في المقدمة، ولما بدا من مكنون السر مابدا، ووفق الله الكريم لما شــاء منه وهدى، لم أزل أقيــد من أوابـده، وأضم من شــوارده، تفاصـيل وجملا مـعتمدا عـلى الاستقراءات الكلـية غير مـقتصـر على الأفراد الجزئيـة، ومبينا أصولـها النقلية بأطراف من القـضايا العقليـة، حسبمـا أعطته الاستطاعة، والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة[١].

ومنها اسـتدلاله على رعاية المصالـح من قبل الشريعة وذلك عندمـا قال: «والمعتمد إنما هوأننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد[٢].

وأقوى دليل لدى الريسـوني بنى عليه اعتماده في هذه المسـألة، هو تطبيق الإمام الشاطبي لمسلك الاسـتقراء في إثبات كون الشارع قاصـدا للمحافظة على الكليات الثلاث - الضروريات، والحاجيـات والتحسينيات - ويرى الريسوني أن إثبات محافظة الشريعة على هذه الكليـات لا يكفي فيه نص ولا بضعة نصوص إن وجدت بل لابدّ مـن مسلك يكون في مسـتواها، من حـيث الثبـوت، فهي قطعية ولا يكفي في إثبـاتها النصوص الظنية، فلم يبق إلا الاستـقراء الذي يعد مسلكا قطعيا في نظر الشاطبي ثم ساق نصا للإمام الشاطبي جاء فيه:

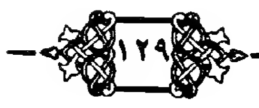
إنما الدليل على المسـألة ثابت على وجه آخر، هـو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لايـرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتـمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت

---

(١) الموافقات، ٢٣/١.

(٢) م،ن، ٦/٢.



عليه من هـذه الأمور العامـة على حد الاسـتقراء المعنوى الذى لايثـبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعـضها إلى بعض مختلفـة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعهـا أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد مـاثبت عند العامة جود حاتم، وشجـاعة على، رضى الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعـتمد الناس فى إثبات قـصد الشـارع فى هذه القواعد على دليل مـخصـوص، ولا على وجه مـخـصوص، بل حـصل لهم ذلك مـن الظواهر، والعـمومـيـات والمطلقـات والمقيدات، والجزئيات الخاصة فى أعيـان مختلفة ووقائع مختلفة، فى كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد هذا مع ما يضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة، وغير منقولة[1].

وعلق الريسـونى قائلا: «وبهـذه الطريقة الاسـتقـرائية، تحدث عـن إثبات حفظ الضروريات الخمس الدين والنفس والنسـل والعقل والمال»[2].

وبعد أن فرغ الأستاذ من برهانه وتدليله على أن الاستقراء طريق من طرق إثبات المقاصد، أخذ يقارن هذا المسلك بالطرق التى قررها الشاطبى.

ويرى الريسـونى فى هذا المجال، أن المقـاصد التى تثـبت بالاستـقراء هى المقاصد الكبرى العـامة للشريعة الإسلامية، وهى معظم مـادارت حوله مقاصد للإمام الشـاطبى، أضف إلى هذا أن المقاصد الثابتـة بالاستقراء تكون قطـعية،

(١) الموافقات، ٢/٥١.

(٢) نظرية المقاصد، ٢٨٧.

والشاطبي يؤكد هذا، سواء كان الاستقراء تاما أم ناقصا، مخالفا[1] في هذا الأخير للمناطقة.

بينما تكون المقاصد الثابتة بالمسالك الأخرى التي ذكرها الشاطبي جزئية تتعلق بحكم واحد من الأحكام معين، أو بنص من النصوص كما أن كثيرا منها يقف عند مجرد الظن والرجحان، مثل ما هو الشأن في المقاصد التي تؤخذ من ظاهر الأمر والنهي وغيرها[2].

ويؤكد أخيرا أن الشاطبي وإن كان قد حدد طرق إثبات المقاصد في الجهات الأربع إلا أن اعتماده على الاستقراء كان واضحا، وكان له الحظ الأكبر في ذلك.

والذي يمكنني قوله: في هذه المسألة هو أن الإمام الشاطبي ينظر إلى الاستقراء بنظرة تختلف عن النظرة التي نظر بها الريسوني.

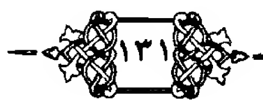
فالإمام الشاطبي لم يغفل كما ظن الريسوني في عدد الاستقراء مع المسالك الأربعة، وإنما هو متعمد في ذلك للأسباب التالية:

١) لا يمكن تطبيق الاستقراء في فراغ بل لابد من توفر جزئيات يتم استقراؤها فإن أعطت نفس النتيجة حكم علي تلك النتيجة أنها بمثابة القانون الذي يرجع إليها في نظائر الجزئيات المستقرأة ومن هنا نقول إنه ليس بإمكان الاستقراء إثبات مقصد شرعي في جزئية مالوحدها دون سابق لنظائرها.

---

(١) وذلك خلافا لما يقرره المناطقة والفلاسفة من أن الاستقراء الناقص يفيد الظن ونقل محمد باقر الصدر هذه الصور وانتقدها - باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ٣١، ٣٢.

(٢) نظرية المقاصد، ٢٨٨.



٢) إن المسالك التي ذكرها الشاطبي هي الأساس الذي يمهد الطريق أمام تطبيق الاستقراء لأنها هي التي تثبت أعيان المقاصد في جزئيات النصوص وأحكامها والتي من مجموعها يستخلص المقصد الكلي، والعام بواسطة الاستقراء.

٣) إن مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الشاطبي جاءت متجانسة مع النسيج الذي سار عليه في بناء صرحها، فبحث المقاصد عنده مبتكر أو يكاد يكون كذلك، لذلك نلاحظه قد سلك فيه مسلك التفصيل والتبسيط والتدقيق، واتباع الجزئيات لتأسيس الكليات وبنائها، وهذا ليس بدعا عند الإمام الشاطبي وإنما هو شأن جميع العلوم المبتكرة والجديدة، لما تحتاج إليه من توضيح، وطرق الإثبات باعتبارها عنصرا من العناصر المكونة لهذا البناء، لم يكن بإمكانها التخلص من تلك السمات، فجاءت هي الأخري جزئية متجهة نحو جزئيات وآحاد الأحكام والنصوص، بل إن البعض منها كالمسلك الثاني، لايكاد يخرج عن مسالك العلة المعهودة عند الأصوليين، وهذا أراه أقوى سبب دفع بالشاطبي إلي التخلي عن عد الاستقراء مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد، لكونه غير متجانس مع طبيعة البناء الذى هو بصدده لكنه لم يستغن عن تطبيقه كمنهج في تحقيق موضوع البحث، فهو بهذا العمل لم ينكر الاستقراء، لكن طبيعة البناء كانت تقتضى عدم إدراجه ضمن طرق الإثبات للمقاصد، لأن تطبيقه يصلح فى المقاصد العامة الكلية، والإمام الشاطبي لم يكن يرمي إلي هذا ببحثه، بخلاف ابن عاشور لما كان يسعى إلي تحقيق المقاصد العامة، جعل الاستقراء الطريق الأول في إثبات المقاصد.

والذي نستخلصه مما سلف ذكره، أن الاستقراء طريق من طرق إثبات

المقاصد الكلية العامة ولايتعلق بالمقاصد الموجهة لآحاد الجزئيات والأحكام الخاصة.

المسلك الثانى:

وهو من الطرق التى أضافها الريسونى ونسبها إلى الإمام الشاطبى، وتوهم أن هذا هو مجالها وموضوعها، وأن الإمام الشاطبى أخطأ عندما وضعها فى غير هذا المكان، وهو أول مسلك تحدث عنه الريسونى فى كتابه«نظرية المقاصد» وعنون له بـ «فهم مقاصد الشريعة وفق مقتضيات اللسان العربى»[1] وافتتح الكلام حول هذا المسلك بقوله: إن الشاطبي أقحم في مقاصد الشريعة نوعا سماه، قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام، وهو النوع الثانى، وقد ذكرت أن مسائل ذلك النوع، «إنها تتعلق بكيفية فهم مقاصد الشارع»[2]، ثم انطلق الأستاذ بعد ذلك فى محاولة يائسة للتدليل على كلامه هذا من خلال ما عبر عنه الشاطبى فى كتابه«الموافقات» فقال:

وهو يكثر من التأكيد على أهمية احترام والتزام حدود وقواعد اللغة العربية، فى فهم مقاصد النصوص ويتعرض لهذه الفكرة كلما وجد لذلك مناسبة لأن «لسان العرب، هو المترجم عن مقاصد الشارع»[3] ومن هنا فإن الشريعة «لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان فى النمط، ماعدا وجوه الإعجاز، فإن فرضنا مبتدئا فى فهم العربية، فهو مبتدئ فى فهم الشريعة، أو متوسطا فمتوسط فى فهم الشريعة. . .»[4] وهكذا

(١) نظرية المقاصد، ٢٧١.

(٢) م، ن، ٢٧١.

(٣) الموافقات، ٢/ ٦٥,٦٦.

(٤) الشاطبى، الموافقات، ٤/ ٣٢٤.

فكلما كان أمكن فى اللغة العربية، كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة إدراكا سليما[1].

وأقول: أن عد هذا المسلك من بين طرق الإثبات للمقاصد الشرعية هو توهم من الريسونى كما أشرت سابقا وذلك للأسباب التالية:

١) هناك فرق واضح بين ماهو طريق لفهم الشئ وما هو طريق لإثباته، (مثال) فالذى يلزم من الأدلة لإثبات القرآن أنه من عند الله، ليست هى الأدلة نفسها التى تستعمل أو يستعان بها على فهم مقاصد القرآن، أضف إلى هذا أن إثبات الأشياء يتعلق بتحققها فى نفسها وفى الوجود، وفهم الأشياء يتعلق بإدراك الغير لها، ولماهيتها ودقائقها، لذلك نجد الإمام الشاطبى عندما تكلم عن اللسان العربى جعله ضمن أنواع مقاصد الشارع وعنون له بـ «قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام»[2]، فهو من خلال هذا العنوان واضح قصده أنه كان يرمى من وراء وضع هذا المبحث ضمن أنواع مقاصد الشارع إلى تحديد الوسائل التى تفهم بها المقاصد بعد إثباتها، وجعل طرق الإثبات منفصلة عنها مستقلة بذاتها.

٢) لو كان اللسان العربى طريقا من طرق الإثبات للمقاصد الشرعية، كما يدعى الريسونى ذلك، لكانت مباحث الألفاظ، والمباحث اللغوية فى أصول الفقه أولى بأن تكون طرقا لذلك، لما حظيت به عند الأصوليين من عناية فى التقنين والضبط.

٣) إن النصوص التى أوردها الريسونى عن الإمام الشاطبى، للتدليل على

(١) الريسونى، نظرية المقاصد، ٢٧٢.

(٢) الموافقات، ٢/ ٦٤.



ماذهب إليه ليست لهـا أية علاقة بما قـصد من إيرادها وسـوقها، فـالإمام الشاطبى فى تلك النصـوص التى سبق ذكرها، يتكلم على أن فـهم اللسان العربى، طريق لفـهم الشريعة، وهذا لايعنى بالمـرة أنه دليل على أن اللسان العربى طريق من طرق إثبات المقاصد، فالإمام الشاطبى عندما يقول: «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع» لايفهم من هذا الكلام أنه يقصد أن مقاصد الشريعة يتم إثباتها باللسان العربى، لأن ترجمة الشئ تعنى توضيحه وتبيـينه وإفهـامه للغـير بعد وجـوده وثبوته، لأنه لايمكننا إفـهام المجـهول والمعدوم إلا بعد تحققهما.

أما النص الثانى فهو قوله: وهو يتكلم عن الشريعة «لايفهمها حق الفهم: إلا من فهم اللـغة العربيـة حق الفهم لأنهـما سيـان فى النمط، ماعـدا وجوه الإعـجاز. . .» وفى هذا النص لا توجـد أية إشـارة إلى أن اللسان العـربى هو طريق لإثبات المقاصـد بل لا يوجد ذكر لكلمة المقاصد أصـلا، وكون الشاطبى يشترط فهم الـلغة العربية لفهم الشريعـة فهذا لا يخالف فيه أحـد، كما لايفهم منه أحد أنه جعل بهذا النص اللسان العربى طريقا من طرق إثبات المقاصد.

وأظن أن الريسونى وقـع له هذا التوهم بسبب اللبـس الذى حصل له بين ماهو موضوع لفهم الأشياء، وما هو موضوع لإثباتها والله أعلى وأعلم.

وفى نهاية هذا الفصل أود أن ألاحظ أن صاحب كتاب «الشاطبى ومقاصد الشـريعة»، تحـدث عن طرق الإثبـات عند الإمام الشـاطبى باعـتبـارها منهجـا للاجتهـاد بحسب المقاصد، وهذا في نظرى غير صـحيح، بل هى طرق لإثبات المقاصد، التى يتم بواسطتها تحقيق الاجتهاد، فهى وسيلة إلى وسيلة الاجتهاد،

وليس الأمر كما ظن

أضف إلى هذا النقص الذى وقع فيه وهو يتحدث عن هذه المسالك. حيث تحدث فى البداية عن المسلك الأول كما جاء عند الإمام الشاطبى وهو«مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحى»، ولكنه عندما تحدث عن المسلك الثانى نجده قد جعل الطريق الثانى عند الإمام الشاطبى - والذى هو « اعتبار علل الأمر والنهى» - مسلكين عنده وعبر عنهما بمايلى:

١) «التماس المقصد فى علة الحكم»[١].

٢) التوقف حتى يتضح مقصود الشارع[٢].

فى حين أنه لم يتحدث عن الطريق الثالث والرابع عند الإمام الشاطبى.

والأغرب من هذا عندما يدعى أن الإمام الشاطبى ينسب هذا المنهج - كماسماه هو - إلى الإمام مالك. فقال: «إن هذا المنهج ينسبه الشاطبى إلى الإمام مالك ﷺ»[٣]، واستند فى ادعائه هذا على عبارة ذكرها الإمام الشاطبى وهو يتحدث عن الطريق الثانى من طرق الإثبات فقال: «ولذلك لم يلتفت مالك فى ازالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق...»[٤]

والحقيقة أن الإمام الشاطبى ذكر هذه العبارة عن مالك ﷺ للتدليل على ماقرره فى المسلك الثانى فقط لا ينسب طرق الإثبات كلها إلى الإمام مالك

(١) الشاطبى ومقاصد الشريعة، ١٨٥

(٢) م.ن، ١٨٦.

(٣) م، ن، ١٨٦.

(٤) الموافقات، ٢/٣٩٦.

رضى الله عنه، والدليل على ذلك أن الإمـام الشاطبى لم يفـعل هذا الأمر فى بداية حـديثه عن طرق الإثبـات وإنما فـعل عكس ذلك حيث قـال: «. . . وهو الذى أمه أكـثر العلمـاء الراسخين فعلـيه الاعتـماد فى الضابـط الذى به يعرف مقصد الشارع فنقول. . »[1] وهذا يبين بوضـوح أن الإمـام الشـاطبى لم ينسب هذه الطرق إلى الإمام مالك.

(١) م، ن، ٢/ ٣٩٣.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثامن

طرق إثبات المقاصد عند الإمام ابن عاشور

قبل الشروع فى تفصيل طرق الإثبات عند الإمام ابن عاشور هناك ملاحظتان هامتان لابد من تسجيلهما.

(١) **الملاحظة الأولى**: أن العنوان الذى وضعه الإمام ابن عاشور لمبحثه هو «طرق إثبات المقاصد الشرعية» ولكنه لم يكن يحمل الدقة فى المعنى الذى يقصده الإمام ابن عاشور، من خلال مسالكه، لذلك نجده قد أعاد التعبير من هذا العنوان بشكل أوضح وبدقة أكبر فقال: فتطلعت الآن إلى معرفة الطرق التى تستطيع أن تبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشرعية فى مختلف التشريعات»[1]، فهنا نلاحظ الدقة في التعبير، فالإمام يقصد إلى إثبات أعيان المقاصد وذواتها، لا إلى تحقيق أوصافها ووسائلها.

(٢) **الملاحظة الثانية**: إن الإمام ابن عاشور قبل طرحه لطرق الإثبات، قدم لها بكلمات قليلة لكنها عظيمة، تحدث من خلالها عن الظروف التى يجب على المجتهد توفيرها، حتى يستطيع تطبيق هذه المسالك بكل نزاهة، ويمكنها من أداء دورها المنوط بها فقال فى ذلك: «ويجب أن يكون الرائد الأعظم للفقيه فى هذا المسلك هو الإنصاف، ونبذ التعصب لبادئ الرأى، أو لسابق الاجتهاد، أو لقول إمام أو أستاذ، فلا يكون حال الفقيه فى هذا

(١) مقاصد، ١٩.



العلم كحال صاحب ابن عرفه الذى قال: فى حق ابن عرفه «ماخالفته فى حياته فلا أخالفه بعد وفاته»[1] بحيث اذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعى، وجب على ا لمتجادلين فيه، أن يستقبلوا قبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف[2].

وبناء على ما سبق جعل الإمام ابن عاشور لإثبات المقاصد طرقا ثلاث.

الطريق الأول:

«وهو أعظمها: استقراء الشريعة فى تصرفاتها»[3] وهو على نوعين:

النوع الأول: وهو أعظم النوعين عند الإمام ابن عاشور هو استقراء الأحكام المعروفة عللها، وذلك باستقراء عللها الحاصلة باستعمال مسالكها المعروفة فى أصول الفقه لأن استقراءها - حسب، الإمام ابن عاشور - يمكننا من بلوغ المقصد الشرعى بسهولة، ودون عناء، لأن تتبعنا لعلل كثيرة متماثلة، تكون كلها بمثابة ضابط لحكمة واحدة فتجزم أن تلك الحكمة، هى مقصد من مقاصد الشريعة وهذا نظير ما يستعمله المناطقة من تتبع الجزئيات للحصول على مفهوم كلى[4].

وضرب لهذا النوع مثالين توضحيين:

١) إذا ما تتبعنا النهى الحاصل فى منع المزابنة[5] فى قوله ﷺ لمن سأله عن

(١) قائل هذا هو عيسى العنبرينى أحد تلامذة الشيخ محمد ابن عرفه فى نازلة أخ قبض عن أخته ربعا مشتركا بينهما وادعى أنه دفع لها حقها منه.

(٢) مقاصد، ١٩، ٢٠.

(٣) م، ن، ٢٠.

(٤) م، ن، ٢٠.

(٥) قال ابن عرفة فى تعريفها:

«المزابنة: بيع معلوم بمجهول، أو مجهول بمجهول من جنس واحد فيهما».

الرصاع: شرح حدود ابن عرفة ٢٥١.



بيع التمر بالرطب، فقال له: «أينقص الرطب إذا جف؟ قال: نعم، قال: فلا إذن[1]، فإننا نفهم من هذا النهى وجود علة أدت إلى تحريم المزابنة، هى الجهل بمقدار أحد العوضين. وهو الرطب منهما المبيع باليابس.

وكذلك إذا تتبعنا النهى الحاصل عن بيع الجزاف[2] بالمكيل وعلمنا أن علته جهل أحد العوضين، وإذا علمنا إباحة القيام بالغين، والعلة فى ذلك نفى الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول ﷺ للرجل الذى قال له: إنى أخدع فى البيوع، فقال له: «إذا بعت فقل لا خلابة»[3].

والنتيجة التى يستخلصها ابن عاشور من هذه الأمثلة هى أنها كلها تدل، يعللها على مقصد واحد، وهو إبطال الغرر فى المعاوضات، فلم يبق خلاف فى أن كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر فى ثمن أو مثمن أو أجل فهو تعاوض باطل[4].

٢) هو النهى الحاصل من أن يخطب الرجل على خطبة أخيه المسلم[5]

(١) أخرجه النسائى عن سعد بن مالك، قال: سئل رسو ل الله ﷺ عن التمر بالرطب، فقال لمن حوله: أينقص الرطب إذا يبس، قالوا: نعم فنهى عنه كتاب البيوع، باب (اشتراء التمر بالرطب) ٧/ ٣٦٨
ابن ماجه: كتاب التجارات، باب (بيع الرطب بالتمر) حديث رقم ٢٢٦٤، ٢/ ٧٦١.
أبو داود: كتاب البيوع والإيجارات، باب (فى التمر بالتمر) حديث رقم ٣٣٥٩، ٣/ ٦٥٤, ٦٥٧.

(٢) هو بيع الشئ بلا كيل، ولاوزن ولا عدد، وإنما بالحزر والتخمين بعد المشاهدة أو الرؤية له.
وهبة الزحيلى: الفقه الإسلامى: ٤/ ٦٨٤.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع والإيجارات، باب (فى الرجل يقول: فى البيع لا خلابة، حديث رقم ٣٥٠٠، ٣/ ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٨.
الإمام أحمد، مسند عبدالله بن عمر رضى الله عنهما، ٢/ ٧٢.

(٤) ابن عاشور، مقاصد، ٢٠.

(٥) أصل هذا النهى: الحديث الذى رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه، ومثل هذا الحديث جاء عن ابن عمر. ==

وكذلك النهي الحاصل بنفس المعنى، من أن يقوم المسلم على سوم أخيه[1]، وذلك لما يورثه من العداوات والبغضاء والوحشة كما عبر عنها الإمام ابن عاشور، وذلك بسبب مؤدى هذا العمل: إلى حرمان الطرف الأول من بلوغ الغرض الذى يبتغيه بسبب تدخل الطرف الثانى، ويفهم من هذا أن الشارع نهى عن ذلك وأمثاله: حماية لمقصد شرعي وصيانة له، ألا وهو دوام الأخوة بين المسلمين[2].

النوع الثانى: «استقراء أدلة أحكام اشتركت فى علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع[3].

ولمزيد من التوضيح، نسوق المثال الذى ساقه الإمام ابن عاشور: «فالنهى عن بيع الطعام قبل قبضه[4] علته طلب رواج الطعام فى الأسواق، والنهى عن

== أخرجه مالك فى الموطأ: كتاب النكاح، باب (ماجاء فى الخطبة) ٥٢٣- النسائى: كتاب النكاح، باب (النهى ان يخطب الرجل على خطبة اخيه)، ٦/ ٧١ - التمذى كتاب النكاح، باب (ماجاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه)، حديث رقم ١١٣٩، ٣/ ٤٤٠ - ابن ماجه: كتاب النكاح، باب (لايخطب الرجل على خطبة أخيه) حديث رقم ١٨٦٨، ١/ ٦٠٠ - الدار هى كتاب النكاح، باب (النهى عن خطبة الرجل على خطبةأخيه)، ٥٣١.

(١) أصل هذا النهى الحديث الذى أخرجه الترمذى عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال: لا يبع بعضكم على بيع بعض «ولا يخطب بعضكم على خطبة بعض» قال: أبو عيسى: حديث ابن عمر حديث حسن صحيح وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: «لا يسوم الرجل على سوم أخيه».

الترمذى: كتاب البيوع، باب (ما جاء فى النهى عن البيع على بيع أخيه) حديث رقم ١٢٩٢. ٣/ ٥٨٧

(٢) ابن عاشور، مقاصد، ٢٠.

(٣) م، ن، ٢٠.

(٤) أصل هذا النهى الحديث الذى أخرجه مالك فى الموطأ عن عبدالله ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه»، الموطأ كتاب البيوع. باب (العينة ومايشبهها) ٦٤٠ - ابن ماجه: كتاب التجارات، باب (النهى عن بيع قبل مالم يقبض)، حديث رقم ٢٢٢٦, ٢٢٢٧, ٢/ ٧٤٩ الدار هى: كتاب البيوع «باب» (النهى عن بيع الطعام قبل القبض) ٦٤٨.

بيع الطعام بالطعام نسيئة[1]، إذا حمل على إطلاقه عند الجمهور، علته أن الطعام لا يبقى فى الأمة فيفوت بذلك رواجه، كذلك النهى الوارد عن احتكار الطعام، حيث قال ﷺ : «من احتكر طعاما فهو خاطئ[2]»، وعلة هذا هو إقلال الطعام من الأسواق بسبب احتكاره، فيفوت رواجه بين الناس بسبب حبسه فى البيوت[3].

وعلق الإمام ابن عاشور على هذا بقوله: «فهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، فتعمد إلى هذا المقصد فتجعله أصلا، ونقول: إن الرواج إنما يكون بصورة من المعاوضات، والإقلال يكون بصورة من المعاوضات، إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا المعاوضات لا يخشى معه عدم رواج الطعام ولذلك قلنا: تجوز الشركة[4]،

---

(١) أصل هذا ا لنهى الحديث الذى أخرجه البخارى عن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ «نهى عن المزابنة، والمزابنة بيع الثمر بالتمر كيلا وبيع الزبيب بالكرم كيلا»، البخارى: كتاب البيوع، باب (بيع الزبيب بالزبيب، والطعام بالطعام). ٣/٢٩.

(٢) أخرجه مسلم فقال: كان سعيد بن المسيب يحدث أن معمرا قال: قال رسول الله ﷺ : من احتكر فهو خاطئ»، فقيل لسعيد إنك تحتكر؟ قال سعيد: إن معمرا الذى كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر. كتاب المساقات، باب (تحريم الاحتكار فى الأقوات)، حديث رقم ١٦٠٥، ٢/١٢٢٧ ابن ماجه كتاب التجارات، باب (الحكرة والجلب) حديث رقم ١٢٥٤، ٢/٧٢٨ - أحمد: ٦/ ٤٠٠ الدار هى : كتاب البيوع: باب (النهى عن الاحتكار) ٦٤٤.

(٣) ابن عاشور مقاصد، ٢٠.

(٤) قال ابن عرفه فى تعريفها:

«الشركة الأعمية «تقرر متمول بين مالكين فأكثر هلكا فقط - والأخصية : بيع مالك كل بعضه ببعض كل الآخر موجب صحة تصرفهما فى الجميع» .
الرصاع: شرح حدود ابن عرفه، ٣٢٢.

والتولية(1)، والإقالة(2)، فى الطعام قبل قبضه(3).

وفى الأخير يمكن القول: إن هذا المسلك اتجه به الإمام ابن عاشور نحو التقنين للكليات المقاصدية وهذا يتماشى تماما مع ما كان يرمى إلى تحقيقه وهو بناء علم المقاصد، وتحقيق المقاصد العامة العليا، فكان من اللازم والضرورى أن تتجه مسالكه نحو هذا الاتجاه.

الطريق الثانى:

«أدلة القرآن الواضحة الدلالة» التى يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها» بحسب الاستعمال العربى(4).

لأن هذا النوع من الدلالة الذى يقصد ابن عاشور لا يمكن أن يتطرق إليه شك يعتد به فى الميزان العلمى، والسبب الذى يكسب الدلالة القرآنية هذا اليقين، هما وصفان أساسيان.

الأول: قطعية ثبوته، ونسبته إلى الشارع الحكيم وذلك للتواتر اللفظى الذى يتصف به.

الثانى: الوضوح فى دلالته الظنية وقوة ذلك الظن فى المواقع المقصودة بهذا الكلام.

---

(1) قال ابن عرفه فى تعريفها:

«التولية: تصيير مشتر ما اشتراه لغير بائعه بثمنه».

الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، 280.

(2) قال البن عرفة فى تعريفها:

الإقالة: ترك المبيع لبائعه بثمنه .

الرصاع: شرح حدود ابن عرفه. 279.

(3) مقاصد، 20، 21.

(4) ابن عاشور: مقاصد، 21.

فإن تضافر هذان الوصفان ألبسا الدلالة القرآنية قوة فى اليقين الذى يمكن من تحصيل مقصود شرعى يرفع بواسطته الخلاف والجدل الحاصل بين الفقهاء.

فلو تتبعنا قوله تعالى: **﴿والله لا يحب الفساد﴾**[1]، وقوله: **﴿يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾**[2]، وقوله: **﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾**[3] وقوله: **﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾**[4]، وقوله: **﴿وماجعل عليكم فى الدين من حرج﴾**[5].

فإننا نجد أن هذه الآيات كلها واضحة فى دلالتها مع قطعية ثبوتها، فهى بهذا تصريح بمقصد شرعى أو تنبيه على مقصد[6].

وهذا الطريق الذى رسمه الإمام ابن عاشور ليس بإمكانه استيعاب جميع جزئيات المقاصد، وذلك بسبب وصف قوة الظن الذى يشترطه فى دلالة اللفظ، وإنما يتجه هذا المسلك إلى المقاصد العامة بصفة خاصة، وأظن أن هذا هو مقصد ابن عاشور من وضع هذه الطرق.

الطريق الثالث:

لقد سبق وأن لاحظنا تعلق الطريق الثانى بنصوص القرآن الكريم، وهذا الطريق يتعلق بنصوص السنة، لكنها ليست كل النصوص التى تضمها السنة

---

(١) البقرة، ٢٠٢.

(٢) النساء، ٢٩.

(٣) فاطر، ١٩.

(٤) البقرة، ١٨٤.

(٥) الحج، ١٧٦.

(٦) مقاصد، ٢١.

النبوية، بل النصوص المتواترة منها فقط، وهذه لايرى لها الإمام ابن عاشور مثالا إلا فى موقعين.

الأول: وهو المتواتر العملى، وهذا يحصل من مشاهدة عموم الصحابة رضى الله عنهم لأفعال تصدر من الرسول ﷺ فى آن واحد، أوتكرر نفس الفعل منه فى مواضع مختلفة، فيعلم من ذلك جميع المشاهدين، أن الأمر عام ولايختص بأحد، وإلى هذا يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة(١) وضرب لذلك مثالا قال فيه:

مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحبس(٢)، وهذا العمل هو الذى عناه مالك حين بلغه أن شريحا يقول: بعدم انعقاد الحبس، ويقول: أن لاحبس عن فرائض الله، فقال: مالك رحمه الله إن شريحا تكلم ببلاده (ويعنى الكوفه) ولم ير المدينة فيرى آثار الأكابر من أزواج النبى ﷺ، وأصحابه والتابعين بعدهم وماحبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله ﷺ سبع حوائط، وينبغى للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خبرا(٣).

الثانى: التواتر المعنوى الذى يحصل لآحاد الصحابة من خلال مشاهدته لأعمال الرسول ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا(٤).

ومثال هذا ما جاء فى صحيح البخارى عن الأزرق بن قيس قال «كنا على

---

(١) ابن عاشور، مقاصد، ٢١.

(٢) قال ابن عرفة فى تعريفه:

«الحبس: منفعة شئ مدة وجوده لازما بقاؤه فى ملك معطيه ولوتقديرا»

الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ٤١٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد، ٢١.

(٤) م.ن، ٢١.

شاطئ بالأهواز ، قـد نضب عنه الماء فجـاء أبو برزَة الأسلمي على فرس فـقام يصلى وخلى فرسه، فانطلق الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها ثم جـاء فقـضى صلاته، وفـينا رجل له رأى فـأقبل يقـول: «انظروا إلى هذا الشيخ ترك صـلاته من أجل فرس، فـأقبل فقـال: ما عنفنى أحـد منذ فارقت رسـول الله ﷺ قال: إن منزلـى متـراخ فلو صليت وتركت الفـرس لم آت أهلى إلى الليل وذكر أنه صحب رسول الله ﷺ فرأى من تيسيره»(١).

وعلق الإمام ابن عاشور على هذا قائلا:

فمشاهدة أفـعال رسول الله ﷺ المتعددة استخلص منهـا أن من مقاصد الشـريعة التـيسـير، فـرأى قطع الصلاة من أجل إدراك فـرسه، ثم العـود إلى استئناف صـلاته أولى من استمراره علـى صلاته مع تجشم مشقـة الرجوع إلى أهله راجلا، فـهذا المقصد بالـنسبة إلى أبى برزة مظنون ظنا قـريبا من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيـره الذين يروى إليهم خبراً، مقصـد محتمل لأنه منه على وجه التقليد، وحسن الظن به(٢).

وهذا المسلك الأخيـر لدى الإمام ابن عاشور ضـيق جدا لأنه يعتـمد السنة المتواترة التى هى محـصورة العدد فى نفسـها وتحدد مواقعـها، بشكل لا يسمح بالتدليل حتى على المقاصد الكبرى أو العليا، التى يسعى الإمام ابن عاشور إلى تحقيقها، فهذا المسلك يعتبر فى نظرى مكملا للمسلك الثانى، ولا يكون طريقا مسـتقـلا بذاته، فكان جديرا بسـماحة الإمـام أن يجعل المسلك الـثانى «دلالة

(١) أخرجـه البخاري: كـتاب الادب، باب (قول النبى ﷺ : يـسروا ولا تعسـروا: وكان يجب التخـفيف واليسر على الناس ٧/١٠١

(٢) ابن عاشور، مقاصد، ٢٢.

القرآن الواضحة والسنة المتواترة»، لأنهما يشتركان في الوصفين الذين قيد بهما الطريق الثاني من طرق الإثبات عنده وهما:

١- قطعية الثبوت.

٢- قوة الظن في الدلالة.

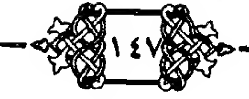
وربما يكون السبب الذى دفع الإمام ابن عاشور إلى حصر طرق الإثبات في هذه الثلاثة والتي يلتمس من جميعها اعتماد القطع والظن القوى القريب من القطع، هو سعيه إلى تحقيق مقاصد قطعية أو قريبة من القطع، كما عبر عن ذلك في المقدمة بوضوح عندما قال:

فنحن إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة ونعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة[١].

والإمام ابن عاشور وهو يسعى إلى تحقيق هذه المهمة، لابد له من اختيار الطرق التي توصل إلى المنهج الذى تبناه نحو هذا العلم فكان من الطبيعى جدا، أن تكون هذه الطرق بالصورة التي جاءت عليها.

---

(١) مقاصد، ٨.



المقارنة بين مسالك الأئمة في الكشف عن المقاصد

لو وقفنا وقفة تأمل فيما رسمه الأئمة الذين سبق التعرض لمسالكهم فى الكشف عن المقاصد نجد أن هناك عناصر مشتركة تجمعهم، ونقاط اختلاف، تميز منهج كل واحد منهم عن الآخر، وسأتعرض لكل جهة على حدة.

أولا : نقاط الاتفاق:

وهى تنحصر فى ثلاثة عناصر.

(١) اتفاق الجميع على أن المصالح الأخروية ومفاسدها، و لاتثبت إلا بالسمع، ولا مجال للعقل فى إدراكها، ويؤكد هذا الكلام الشاطبى فيقول: «ليس للعقل فى الأمور الأخروية مجال، وإنما تتلقى أحكامها من السمع[١].

(٢) اتفاقهم على أن المصالح الدنيوية قد تثبت بالعقل، لا من جهة استقلاله بذلك، وإنما من جهة استخلاصه ذلك من النتائج التى أفرزها الاستقراء الواسع لمجموع التجارب، والعادات والظنون المعتبرات، عند أهل العقول السليمة[٢]. ولقائل أن يقول: إن هذه الصورة التى رسمها الإمام ابن عبد السلام فى مسلكه، وأقرها الإمام الشاطبى فى معرض رده عليه، لم نر لها أثرا فى مسالك الإمام ابن عا شور فكيف حصل هذا الاتفاق؟

---

(١) الشاطبى الموافقات، ٢/ ٣٣.

(٢) التقييد بالعقول السليمة، لإخراج مدركات العقول الشاذة كمحبة الظلم فى الجاهلية كما فى قول الشميدر الحارثى من شعراء الحماسة مفتخرا:

فلسنا كمن كنتم تصيبون سلة ... فنقبل ضيما أو نحكم قاصيا

ولكن حكم السيف فينا مسلط ... فترضى إذا ما أصبح السيف راضيا

ابن عاشور: مقاصد، ٥١.

للإجابة على هذا السؤال أقول:

صحيح أن الإمام ابن عاشور لم يذكر ذلك ضمن مسالكه فى الكشف عن المقاصد، لكننا لو سرنا بعيدا عن مبحث طرق الإثبات للمقاصد الشرعية - فى كتابه مقاصد الشريعة - لوجدناه يقر وبوضوح تام ماسبق ذكره، وذلك عندما جاء إلى تقسيم المقاصد العامة، إلى معان حقيقية ومعان عرفية.

والذى نلاحظه فى هذا المبحث، أن الإمام ابن عاشور، بوافق على أن العقل بإمكانه إدراك المقاصد العامة، لكن كيفية الإدراك تختلف بين المعانى الحقيقية والمعانى العرفية.

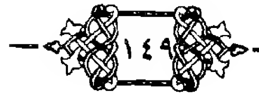
فهي فى الأولى يمكنه أن يدرك وحده - العقل - معانى المقاصد، دون التوقف على نتيجة عادة أو تجربة أونص قانون طبيعى ألفته نفوس البشر فهو يقول فى ذلك.

أما المعانى الحقيقية فهى التى لها تحقق فى نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاء متها للمصلحة أو من منافرتها لها أى تكون جالبة نفعا عاما أو ضررا عاما إدراكا مستقلا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون كإدراك كون العدل نافعا، وكون الاعتداء على النفوس ضارا، وكون الأخذ على يد الظالم نافعا لصالح المجتمع[1].

وفى الثانية: أن العقل لا يدرك ذلك إدراكا مستقلا بنفسه بل لابد من الاستناد إلى نتائج تجربة أوعادة أو قانون معين فهو يقول فى هذا الشأن:

«أما المعانى العرفية العامة، فهى المجريات التى ألفتها نفوس الجماهير

(١) مقاصد، ٥١.



واستحسنتها استحسانا ناشئا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور كإدراك كون الإحسان معنى ينبغى تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجانى رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، رادعة غيره عن الإجرام»[1].

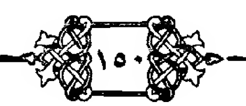
٣) اتفاقهم على أن الاستقراء طريق من طرق إثبات المقاصد، وهذا ما أشار إليه الإمام ابن عبد السلام فى المسلك الثانى، وأكده بوضوح الإمام ابن عاشور فى المسلك الأول، أما الإمام الشاطبى فقد سبقت الإشارة إلى أنه يعتمد على الاستقراء، اعتمادا كليا فى بحثه للمقاصد وغيرها، بل يعده الأساس الراسخ فى منهجه، لكن طبيعة البحث التى سلكها فى إنجاز طرق الإثبات حالت دون إدراجه ظمنا وهذا لايعنى بتاتا أنه ينكر أن الاستقراء مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد وللزيادة فى الوضوح، والفهم، يرجع إلى الفصل المتعلق . «مانسب إلى الإمام الشاطبى من طرق إثبات» فى هذه المسألة:

ثانيا نقاط الاختلاف:

وهى ثلاثة أيضا:

(١) لقد جعل الإمام الشاطبى المبحث المتعلق بمسالك الكشف عن المقاصد فى نهاية كتاب المقاصد من كتابه «الموافقات» وترجم له بعنوان «فصل فى بيان مايعرف به مقصود الشارع من تشريع الأحكام»، لأنه يعتبره ثمرة جاءت بمثابة التلخيص المنظم لماهو مبثوث من المعانى والبيانات الجزئية فى كتاب المقاصد بعد استكماله البحث فى هذا الفن، بينما جعله الإمامان: ابن عبد

(١) مقاصد، ٥١.



السلام وابن عاشور فى مقدمة كتابيهما، لأنهما يريانه من مداخل هذا العلم ومقدماته فلا ينبغى تأخيره.

(٢) إن ماكتبه الإمام ابن عبد السلام يعد باكورة هذا العلم ومع ذلك فإن مسالك الكشف عنده جاءت بشكل مجمل غير مفصل، ولعل ذلك يعود لطبيعة البحث المتعلق بمصالح الأحكام ومفاسدها، بينما نظفر فى الجهة المقابلة بعمل أرقى عند الإمامين: الشاطبى وابن عاشور فقد طرحا هذا الموضوع بصورة شاملة مفصلة فى منهج منضبط، وهذا نتيجة طبيعية أفرزها المستوى الذى وصل إليه علم المقاصد من التنظير والتأصيل والتقعيد فى وقتهما.

(٣) إن المتأمل فى مسالك الإمام الشاطبى يجدها تنحو منحى الجزئية أى إثبات مقاصد آحاد الأحكام، وهذا العمل من ا لشاطبى جاء من جنس الطور الذى كان يمر به علم المقاصد وهو طور التأسيس، وبهذا فهى تعد مرحلة أولى لمابعدها، بينما تنحو مسالك للإمام ابن عاشور منحى الكلية والتقنين وذلك ما يتفق مع المنهج الذى ارتضاه لنفسه، وهو بناء أصول قطعية كلية، يحتكم إليها الفقهاء والأصوليون عند تطاير شرر الخلاف بينهم، فهى بهذا تعد مرحلة ثانية لمرحلة أولى أسسها الإمام الشاطبى، وهكذا العلوم تتجه بتدرجها من الجزئية إلى الكلية، ومن التفريع إلى التقعيد والتقنين، والذى نستخلصه من هذه النقطة الأخيرة أن عمل الإمامين فى هذا المجال يعد لبنتين متراصتين فى بناء صرح لازال يحتاج المزيد من العمل والله أعلى وأعلم.

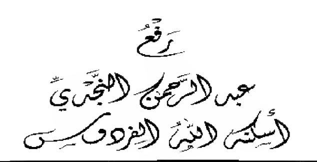
رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الثاني

أصول المقاصد العامة

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس



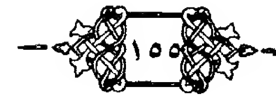
مدخل إلى أصول المقاصد

لاحظ العلماء من خلال تتبعهم لأحكام الشريعة، واستقراء تصرفاتها في تلك الأحكام أنها دائرة حول أصول ثلاثة: هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهى لا تتخلف عن تحقيق جزئى منها ما وجدت المسلك إلى تحصيله، اللهم إلا إذا عارض ذلك معارض، من جلب منفعة عظمى أو دفع مفسدة كبرى.

ويرى الإمام الشاطبى أن سبب حفظ الشريعة فى أصولها وفروعها، هو رجوعها إلى حفظ هذه الأصول، فى جميع ماتضمنته من كليات، وجزئيات وقال فى ذلك: «ولذلك كانت محفوظة فى أصولها وفروعها، كما قال تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[1] لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التى بها يكون صلاح الدارين، وهى الضروريات والحاجيات، والتحسينيات، وماهو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهى أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعى على اعتبارها وسائل الفروع مستندة إليها، فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس ثابت الأركان»[2].

وبنى الإمام الشاطبى كلامه هذا، على أن القرآن والسنة لم يخرجا عن إقامة هذه الأصول وتعزيزها وتقويتها، فالقرآن أتى بها أصولا يرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعا على ما فى الكتاب وبيانا لما فيه»[3].

(١) الحجر، ٩.
(٢) الموافقات، ١/ ٧٧.
(٣) م، ن، ٤/ ٢٧



والذى تجدر الإشارة إليه، أن ضبط هذه الأصول ليس توقيفيا، وإنما هو اجتهادى، وأول من رسم هذه الأصول إمام الحرمين[١].

ولكن إمام الحرمين حينما تعرض لهذا التقسيم واجتهد فى وضعه جعلها على خمسة أقسام.

الأول: مايعقل معناه، هو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضرورى لابد منه، مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسية العامة»[٢].

الثانى: «والضرب الثانى: مايتعلق بالحاجة العامة، ولاينتهى إلى حد الضرورة»[٣].

الثالث: «الضرب الثالث: ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة أوفى نفى نقيض لها»[٤].

الرابع: «الضرب الرابع: مالا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحا ابتداء، وفى المسلك الثالث فى تحصيله خروج عن قياس كلى، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث»[٥].

---

(١) ولقد تحدث عن هذا الدكتور مصطفى شلبى فقال «وأول من قسمها فيما نعلم إمام الحرمين» مصطفى شلبى تعليل الأحكام ص ٢٨٥، (بيروت: دار النهضة العربية. ١٤٠١هـ - ١٩٨١).

(٢) البرهان، ٢/ لوحة ٩٠١.

(٣) م، ن ٢/ لوحة ٩٠٢.

(٤) م، ن، ٢/ لوحة ٩٠٣.

(٥) م، ن، ٢/ لوحة ٩٠٤.

الخامس: «الضرب الخامس: من الأصول مالا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جدا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئى، فلا يمتنع تخليه كليا»[1].

ولقد تم تحرير هذه الأصول الخمسة وتنقيحها وجعلها على الصورة المعروفة اليوم، على يد تلميذه الغزالى[2]. الذي جعلها أصولا ثلاثة - ضرورية وحاجية وتحسينية - وسارت الأمة بعده على هذا التقسيم على اختلاف مذاهبها ومواردها العلمية، وعلق مصطفى شلبى قائلا: «فأنظر كيف بدأ هذا التقسيم وتتبع خطواته، يظهر لك مبلغ التنقيح الذى دخله حتى وصل إلينا بصورته التى نراها فى كتاب. الموافقات[3] مثلا، ونعلم أن هذه أمور اجتهادية، جاءت وليدة البحث والتنقيب»[4].

ويرى الإمام الشاطبى أن كل من ينتمى إلى هذه الشريعة من الأفراد المؤهلين للاجتهاد، لايتطرق الشك إلى نفوسهم فى ثبوت هذه الأصول وأنها مقصودة للشارع، من حيث الاعتبار والدليل على ذلك عنده:

---

(١) م، ن، ٢/ لوحة ٩٠٥.

(٢) المستصفى، ١/٢٨٦.

(٣) إن هذا المبحث عند الشاطبى، هونفس المبحث عند الغزالى ولم يزد فيه الإمام الشاطبى شيئا إلا بعض الأمثلة، والقواعد الخمس التى تنظم علاقة الحاجي والتحسينى بالضرورى مع الإشارة إلى أن الشاطبى كان أكثر تنظيما ودقة فى عرضها من الإمام الغزالى.

(٤) تعليل الأحكام، ٢٨٦.

استقراء الشـريعة، والنظر فى أدلتها الكلية والجزئيـة وما انطوت عليه من هذه الأمور العـامة على حد الاسـتقراء المعنوى الذى لايثـبت بدليل خاص بل بأدلة منضـاف بعـضـها إلى بـعض، مخـتلفـة الأغـراض، بحـيث ينتظم من مجموعهـا أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد مـاثبت عند العامة جود حاتم وشـجاعـة على رضى الله عنه، وما أشـبه ذلك، فلـم يعتمـد الناس فى إثبـات قصـد الشـارع فى هذه القواعـد، على دليل مـخـصوص وعلى وجـه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة فى أعيـان مختلفة، فى كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعـة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد هذا مع ماينضاف إلى ذلك من قرائن منقولة وغير منقولة[1].

إلا أن الطوفى[2] يرى أن هذا التقسيم لأصـول المقاصد هو تعسف وتكلف من الفقهاء، وذلك فـيما نقل عنه مصطفى زيد من كتاب «الروضـة القدامية»، حيث قـال الطوفى فيـه: «اعلم أن هؤلاء الذين قسـموا المصلحة إلى مـعتـبرة وملغاة، ومـرسلة ضرورية وغـير ضرورية، تعـسفوا وتكلـفوا، إذ الطريق إلى معـرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقـرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مـراعاة الشارع للمصلحة والمفسدة إجماعا»[3].

---

(١) الموافقات، ٢/ ٥١.

(٢) هو نجم الدين أبو الرّبيع سليـمان بـن عبـد القوى بن عـبد الكريم بن سـعيـد الطوفى الصرصـرى ثم البغدادى الحنبلى الأصولى المتقن، قال عنه ابن عماد وكان مع ذلك شيعيا منحرفا فى الاعتقاد عن السّنة حتى قال في نفسه أشعري حنبلي رافضي، هذه احـدى العبر، ووجد له فى الرفض قصائد ويلوح به فى كثير من تصانيف توفى سنة ٧١٦.

ابن عماد شذرات الذهب، ٣٩-٦/ ٤٠، وانظر المراغى. الفتح المبين ٢٠/ ١٢.

(٣) مصطفى زيد المصلحـة فى التشريع الإسلامى ونجم الدّين الطوفى: ١٣٨، (مـصر: دار الفكر العربى، الطبعة الأولى ١٣١٤هـ ـ ١٩٥٤م).

وهذا الادعاء من الطوفى باطل من وجوه:

الأول: لقد دل الاستقراء المعنوى للأدلة المختلفة، من أصول الشريعة وفروعها، على أن هذه الأصول الثلاثة معتبرة قطعا، لا مجال لتطرق الاحتمال إلى عدم ثبوتها كما أن التواتر العملى للأمة فى مصالحها، جار وفق هذه الأصول، ولم يعرف مخالف لذلك، إلا مانقل عن الطوفى فلا عبرة لخلافه فى هذا الموضوع.

الثانى: إن اعتبار أصل المصلحة ثابت نصا وإجماعا، وهذا لم يخالف فيه أحد حتى الطوفى، ولكن هذا لاينتهض مسلكا يمكن من خلاله الخروج من التعارض عند تضارب أوجه المصالح، وفى هذه الحالة تكون الأصول الثلاثة هى المسلك، لأنه بواسطتها يمكن تحديد أي المصلحتين أقوى وأولى وآكد من الأخرى فهى وسائل ترجيح من هذه الجهة.

الثالث: إن الأصول الثلاثة تعتبر بمثابة المعيار الذي تقاس به بمدى قوة أثر الفعل جليا ودفعا، وكذا شدة طلبه فعلا وتر كا، فالفعل الذى يجلب مصلحة ضرورية يكون أقوى أثرا من حيث النفع الذى يحصله، من الفعل الذى يجلب مصلحة حاجية أو تكميلية، وكذلك الفعل الذى يخل بأمر ضرورى، يكون أقوى أثرا من حيث الضرر الذى يلحقه من الفعل الذى يخل بأمر حاجى أو تحسينى، كما أن الفعل الذى يتجه لحفظ أمر حاجى يكون آكد فى الطلب من الذى يتجه لحفظ أمر تحسينى. والفعل الذي يتجه لإبطال أمر ضروري يكون آكد في النهي من الفعل الذي يتجه لإبطال أمر تحسيني.

وبهذا اتضح أن معارضه الطوفى للعلماء فى هذا التقسيم ليس لها وجه

تقوم عليه معارضا لما قرروه، وتواترت الأمة بعد ذلك على السير عليه والعمل به.

وبعد هذه النظرة الإجمالية حول الأصول الثلاثة سأحاول دراسة كل أصل على حدة بشئ من التفصيل والتدقيق والله الموفق لذلك.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الأول

الضـــــــروري

أولا: ماهية الضرورى:

عرفه الإمام الشاطبى بقوله:

«أما الضروريات فمعناها أنها لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفى الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»[1].

وعرفه زروق[2] بقوله:

الضرورى: ما لا يؤمن الهلاك بفقده[3].

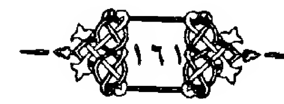
وعرفه الإمام ابن عاشور بقوله:

---

(١) الموافقات، ٢/ ٨.

(٢) هو أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسى الفاسى، الشهير بزروق، ولد يوم الخميس ٢٨ محرم ٨٤٦هـ، له باع فى كل علم من علوم الشريعة ولقد انفرد بمعرفته فى التصوف وجودة التأليف فيه، شيوخه منهم عبدالله الفخار والقورى وعبدالرحمان الثعالبى وحلولو والرصاع والحافظ السخاوى وغيرهم، له مؤلفات كثيرة منها، شرح الرسالة «فى الفقه»، «شرح الحكم العطائية»، «شرح القرطبية»، «شرح السنوسية»، «قواعد التصوف» وغيرها توفى رحمة الله فى طرابلس فى صفر سنة ١٨٩٩هـ.

(٣) زروق: قواعد التصوف تحقيق عثمان الحويمدى (تونس: المطابع الموحدة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م) (القاعدة ٧٨)، ٤٧.



«المصالح الضرورية: هى التى تكون الأمة بمجموعها وآحادها فى ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش»[1].

لكن الإمام ابن عاشور يؤكد بعد هذا التعريف على أن إختلاف نظام الأمة من جراء فقدها للضرورى لا يعنى هلاكها واضمحلالها، لأن ذلك فى نظره قد سلمت منه أعرق الأمم فى الوثنية والهمجية وإنما الذى يترتب على ذلك هو أن تصبح حياة الأمة كالأنعام فتخرج بذلك عن النظام الذى أراده لها الشارع سبحانه وتعالى، إلا أنه استدرك بعد ذلك قائلا: «وقد يفضى بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفانى بعضها ببعض أو يتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها والطامعة فى استيلائها عليها»[2].

والذى نستخلصه من كلام الإمام يمكن حصره فى أربع نقاط هى:

١) إن الضرورى يشمل الجانب الدينى والدنيوى.

٢) إن إقامة الضرورى ثابت فى حق المجموع كما هو ثابت فى حق الأفراد.

٣) إن وضعية الضرورى فى الحياة الفانية تترتّب عليه وضعيه الأفراد فى الحياة الآخرة.

٤) إن فقدان الضرورى لايعنى اختلال نظام الحياة البشرية ولا يعنى انعدامها كما وضع ذلك الإمام ابن عاشور.

---

(١) مقاصد، ٧٩.

(٢) م، ن، ٧٩.



وقد عرفّه صاحب نشر البنود[1] بقوله:

«الضــرورى ما كــان حفظه ســببــا للســلامة من هلاك البــدن أو الدين[2]»

ونسّجل هنا ملاحظتين حول هذا التعريف:

١) إن هذا التعريف قاصر عن أداء المدلول الـذى يتضمّنه معنى الضرورى لأنّه يخرج أحد أفراده من دائرته، وهوحفظ المال، هذا إذا اعتبرنا حفظ العقل والنسل عائدين إلى حفظ النفس ضمنيا، فالتعبير بالبدن والدين يخرج المال من الاعتبار والأسلم هنا ما درج عليه علماؤنــا بالتعبير بكلمة «الدنيا» بدل البدن لأنّها أسهل وأوسع من حيث الدلالة زمانا ومكانا، وأمكن فى أداء المعنى المراد.

٢) إن فــقدان الضــرورى فى نظره يؤدى إلى هلاك البــدن على الوجــه الكلّى وهذا قد ســبق الكلام على عدم صّحته، إنّمــا الذى يحصل عند ذلك هو صيرورة الحـياة إلى مشابهــة حياة الأنعام بســبب اختلال نظامــها، ودخول التهارج عليها مع إمكانية هلاكها على وجه الجزء بسبب ماذكر.

وقد عرفّه فراج حسين بقوله:

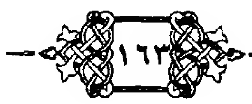
«هو الأعمــال والتصرّفات التى لابّد منهــا فى قيام مصــالح الدّين والدّنيا،

---

(١) هو عبـدالله بن إبراهيم بن عطاء الله بن العلوى الشنقيطى، أديب لغـوى فقيـه، من أشهرمؤلفـاته «نشر البنود على مراقى السعود» «هدى الأبرار على طلعـة الأنوار» «روضه النسرين فى الصلاة والسلام على سيّد المرسلين»، توفى سنة ١٢٣٠هـ.

عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين ٦/١٨-١٩.

٢) عبـدالله بن إبراهيم الشنقيطى: نشـر البنود ٢/١٧٧ (المغرب تحت إشراف اللجنة المشـتركة لنشـر التراث الإسلامى بين المغرب والإمارات المتحدة).



وصيانة مقاصد الشريعة»[1].

والذى يبدو من خلال التعريف، أن الأمر عكس ماتصوّر، لأن مقاصد الشريعة هي التي تصون الأعمال والتصرّفات من الانحراف وتحافظ على سيرها السليم لكى تجرى وفق المصالح الدنيوية والأخروية المطلوبة شرعا، وليست الأعمال والتصرّفات هى التى تصون المقاصد الشرعية كما تصوره، لأن الأصل هو الذى يصون الفرع ويحدّد طرق عمله، وميادين استعماله وليس العكس.

وبعد هذا انتهى إلى القول:

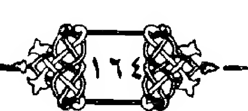
«الضرورى: هو مايتمّ بإيجاده جريان المصالح الدينية والدنيوية على وجه لا يختل به نظامها المشروع وفى انعدامه يتطرّق إليها التهارج واختلال النظام فى حالة الاجتماع والانفراد.

ثاني: كليات الضرورى:

وهى التى تشكل العناصر التى تقوم بها حياة البشر ويجرى بها نظام مصالحهم الدينية والدنيوية على الوجه المشروع، وبناء عليه فإن حفظ هذه الكليات معناه المحافظة على الأصل الضرورى والإخلال بها أو بواحدة منها هو إخلال بالضرورى.

ولهذا كانت هذه الكليات مطالبا بالمحافظة عليها فى كل ملة من الملل السالفة، ويقول الغزالى فى هذا السياق «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرايع

(١) فراج حسين: حجية المصالح المرسلة، ٩ (مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٢).



التى أريد بها صلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع فى تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر...»[1].

ويؤكد هذا الكلام الإمام الشاطبى فيقول: «فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس...»[2]

١) حصر كليات الضرورى.

يحصر العلماء كليات الضرورى فى خمس كليات[3] وهى الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وتواتر سير الأمة على هذه الكليات الخمس من عصر الغزالى الذى يعتبر واضعها ومحددها، ويؤكد الآمدى هذا الحصر بقوله: «والقصر فى هذه الخمسة أنواع إنما كان نظرا إلى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضرورى خارج عنها فى العادة»[4].

واستمر الأمر بعد الآمدى على هذا الحال حتى جاء الإمام ابن عاشور الذى استخلص من خلال بحثه واستقرائه أن حصر كليات الضرورى فى

---

(١) المستصفى، ٨٨/ ٢٨٨/٢٨٩.

(٢) الموافقات. ١/ ٣٨.

(٣) انظر هذا التقسيم فى: الآمدى، الإحكام، ٣/ ٣٠٠ وما بعدها - ابن بدران، نزهة الخاطر العاطر، ١/ ٤١٣ ومابعدها - القرافى، تنقيح الفصول: ٣٩١ ومابعدها - الإسنوى - نهاية السول، ٤/ ٨١ ومابعدها - ابن السبكى الإبهاج، ٣/ ٥٥ ومابعدها - العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢/ ٣٢٢ وما بعدها - ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/ ١٤٣ وما بعدها - الأمير بادشاه، تيسير التحرير ٣/ ٣٠٦، وما بعدها - الشوكانى، إرشاد الفحول، ٢١٥ - عبد الله بن إبراهيم الشنقيطى، نشر البنود، ٢/ ١٧٧ وما بعدها.

(٤) الآمدى، الإحكام تحقيق الدكتور سيد الجميلى (لبنان: دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م) ٣/ ٣٠٠

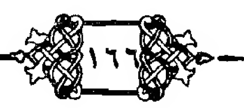
الخمسة السالفة غير كـاف لإقامة الضرورى: وبناء عليه رأى الإمام ابن عاشور أنه يجب علينا أن نلتفت إلى عنصـر الحرية لأن الشارع الحكيم قد تشـوف إليها واعتبرها فى مواقع مـتعددة تكسبها قوة الضرورى ولذلك تجده عـقد لها فصلا فى كتابه «مقـاصد الشريعة»[1] ولكنه لم يلحقـها بالضرورى عندمـا تحدث عن كلياته مكتفيا فى ذلك بتنبيه الباحثين المسلمين إلى هذا الكلى ودراسته وإدراجه ضمـن إطار الضرورى، ثم بدأت بعـد ذلك محـاولات إعادة النظر فى كلـيات الضــرورى تتوالــى، وبدأت الأصوات التى تنـادى بتوسـيع مـجال الضــرورى تتعـالى، ومن هذا القبـيل مادعـا إليه الشـيخ محـمد الغـزالى بإضافة الـعدالة والمساواة زيادة على الحرية التى دعا إلى إضافتها ابن عاشور[2].

ثم جـاء بعد ذلـك الحمليـشى الذى دعـا هو بدوره إلى إضـافة العـدل. وحقوق الفرد وحريته إلى عناصر الضروري[3]. ثم جاءت دعوة الريسونى إلى إعادة النظر فى حـصر الضرورات فى الخـمس المعروفة وفـتح الباب للزيادة مع مراعاة مـوازين العلم وأدلته حيث قـال: «فى ذلك: لابد من «إعادة النظر فى حصر الضرورات فى الخمس المعروفـة لأن هذه الضرورات أصبحت لها - بحق - هيبـة وسلطان، فلا ينبـغى أن تحرم من هذه المنزلة بعض المصـالح الضرورية التى أعلى الدين شأنها، والتى قد لاتقل أهميـة وشمولية عن بعض الضرورات

(١) ص ١٣٠.

(٢) الغزالى: نظرات فى أصول الفقه الملتقى الأول حول أصول الفقه، المعـهد العالى للشريعة، جامعة الأمير عبدالقادر بقسنطينة، فى ٥-١٩٨٨.

(٣) أحمـد الحليشى: وجـهة نظر (الدار الـبيضـاء، مطبعـة النجاح الجـديدة، الطبعـة الأولى سنة ١٩٨٨)، ٢٤٩-٢٥٠ و ٣٠٠.



الخمس، مع العلم أن هذا الحصر اجتهادى، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم[1]، ويقول بعد ذلك: «ولا أريد الآن أن أقرر شيئا قبل أوانه وفى غير موضعه ولكنى أقول: لنفتح هذا الموضوع بموازين العلم وأدلته»[2].

والذى أراه فى هذا الموضوع، هو إضافة عنصر الحرية التى حاز ابن عاشور فضل التنبيه إليها فتصبح كليات الضروري ستة وهي:

الدين، النفس، العقل، النسل، المال، الحرية، أما فيما يتعلق بإضافة العدل وحقوق الإنسان، فإن إقامة عنصر الدين كفيل بها، وما قانون جلب المصالح ودرء المفاسد الذى حرصت الشريعة على تمكينه، وتحكيمه فى جميع الأحكام الشرعية، إلا إصرار من الشارع على إقامة العدالة فى المجتمع وإجراء لقانون المساواة بين أهله.

(٢) ترتيب كليات ضرورى.

لقد تبين لى من خلال تتبعى واطلاعى لكتب الأصول والمقاصد أن هناك ثلاث فرق بخصوص ترتيب كليات الضرورى وهى:

أ- الفريق الأول: ويرى هؤلاء أن ترتيب كليات الضرورى كالآتى:

حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال[3].

(١) نظرية المقاصد، ٣٥٨.

(٢) م، ن، ٣٥٨.

(٣) لقد أورد صاحب نشر البنود بيتين من الشعر فى ترتيب الضروريات على النحو المذكور أعلاه فقال:

دين ونفس ثم عقل نسب   مال إلى ضرورة تنتسب

فحفظها حتم على الإنسان   فى كل شرعة من الأديان

- عبدالله بن إبراهيم الشنقيطى، نشر البنود، ٢/١٧٩.

ويتزعم هذا الاتجاه الغزالى الذى يعد أول واضع لكليات الضرورى[1] ورتبهاعلى النحو السالف الذكر، لحق به بعد ذلك جمهور العلماء[2].

أما الإمام الشاطبى فقد اختلفت نصوصه فى كتابه «الموافقات» فنجده ينص فى موقعين منه على تأخير رتبة العقل بعد رتبة المال، فيقول فى ذلك: «ومجموع الضروريات خمسة وهى: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل»[3]، بينما نجده فى «الاعتصام» ينص على تقديم النسل على العقل، فيقول: «مايقع فى رتبة الضروريات منه ما يقع فى الدين أوالنفس أو النسل أو العقل أو المال»[4]، والظاهر أن الإمام الشاطبى لم يقصد بهذه النصوص إلا مجرد التعداد لكليات الضرورى، ولم يقصد ترتيبها، والذى يؤكد هذا هو أنه عندما جاء إلى الكلام عليها بالتمثيل لها فى كتاب «المقاصد»[5].

رتبها على منهج الإمام الغزالى فقال فى ذلك: «فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك، والعادات راجعة إلي حفظ النفس والعقل من

---

(١) المستصفى، ١/١٨٦.

(٢) ومنهم، ابن بدران، نزهة الخاطر العاطر، ١/ ٤١٤،

ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل، ١٨٢ - العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢/٣٢٢ - ابن أمير الحاج التقرير والتحبير، ٣/١٤٣، ١٤٤-

الأمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/٣٠٦- ابن عاشور، مقاصد، ٧.

(٣) الموافقات، ١/٣٨، ٢/ ١٠.

(٤) الشاطبى، الاعتصام تحقيق الشيخ رشيد رضا (لبنان: دار المعرفة، ١٩٨٥ - ١٤٠٩ ٢/ ٣٩.

(٥) وهو الجزء الثانى من كتابه الموافقات.

جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات وما أشبه ذلك.

والمعامـلات راجعـة إلى حفظ النسل والمال من جـانب الوجود»[1] ويتأكد هذا الاتجاه للإمام الشاطبى بما قاله: فى موضع آخر من «الموافقات» وبيان ذلك أن الأصول الكليـة التى جاءت الشـريعة بحفظهـا خمسـة وهى الدين والنفس والعقل والنسل والمال[2].

ب) الفريق الثاني: ويجسد هذا الفـريق الآمدى الذى يرى تقديم النسل على العـقل، لأن النسل يلحـق بالنفس، فـبـذلك يكون أعلى مـرتبـة من العـقل فالترتيب عنده كما يلى:

حفظ الدين ثم النفس ثم النسل ثم العقل ثم المال. مع العلم أنه لما تعرض إلى ذكـر الضروريات لأول مـرة فى كتـابه «الأحكام» رتبـها على منهج الإمـام الغزالى حيث قـال: .... فهو راجع إلى المقاصد الخـمسة، التى لم تخل من رعـايتهـا ملة من الملل، ولا شـريعة من الشـرائع، وهى حـفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال»[3]، لكنه لما تعرض لها فى باب الترجيحات لم يلتزم بمنهج الجمهور فى ترتيبها وقدم النسل على العقل، وقال فى ذلك: «... وعلى هذا أيضا يكون المقصـود فى حفظ النسل أولى من المقصود فـى حفظ العقل والمال لكونه عائدا إلى حفظ النفس»[4] وتبعه فى هذا الاتجاه ابن عبدالشكور فى كتابه «مسلم الثبوت»[5].

---

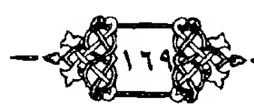
(١) الموافقات، ٢/ ٨-٩

(٢) م، ن، ٣/ ٤٦-٤٧.

(٣) ٣/ ٣٠٠.

(٤) م، ن، ٤/ ٢٨٩.

(٥) نظام الدين الأنصارى: فواتح الرحموت، بهامش المستصفى (مصر: المطبعة الأميرية الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٤). ٢/ ٣٢٦.



جـ) الفريق الثالث: وهؤلاء لم يلتزمو لا بالترتيب الأول ولا الثانى، وأبعد من هذا أنهم لم يلتزموا منهجا موحدا فيما بينهم، فالإمام فخر الدين الرازى تجده لم يلتزم ترتيبا معينا فى كتابه «المحصول»، فهو يرتبها تارة بقوله: «النفس والمال والنسب والدين والعقل»[(١)] وتارة أخرى بقوله «النفوس، والعقول، والأديان، والأموال، و الأنساب،»[(٢)]. أما الإسنوى وابن السبكى، فيلتزمان ترتيبا خاصا بهما لم أره عند أحد ممن اطلعت عليهم، وهو كالآتى: «النفس والدين والعقل والمال والنسب»[(٣)]، وأورد القرافى ترتيبا آخر جاء فيه: «فالأول نحو الكليات الخمس، وهى حفظ النفوس والأديان، و الأنساب والعقول والأموال،[(٤)].

والذى يتبين لى بعد التأمل فى نظرات أصحاب هذا الفريق، أن قصدهم من وراء ذلك الترتيب هو تعداد الكليات الضروري وحصرها فقط، وليس ترتيبها من حيث الاعتبار فى الحجه والاستدلال، لأنهم لو عملوا بذلك الترتيب لخالفوا مذاهبهم التى يتمون إليها فى فروع لا تُحْصى، ولا اختلط فقه المذاهب بسبب هذا التباين، والواقع أن ذلك لم يحدث فثبت ما قلته سلفا.

تنبيه: قال وهبة الزحيلى: «يرتّب المالكيّة والشافعية هذه الأصول - الضرورات الخمس - على النحو التالى: الدين والنفس والعقل والنسل والمال،

---

(١) الرازى، المحصول، تحقيق طه جابر العلوانى (الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، ١٩٨٠- ١٩٨١) ٢/ قسم ٢/٢١٧-٢١٨

(٢) م،ن،٥،٢/ قسم ٢/٦١٩.

(٣) الإسنوى: نهاية السول (لبنان: دار عالم الكتب)، ٤/ ٨٢.

السبكى: الابتهاج، كتب هوامشة وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (لبنان : دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤م) ٣/ ٥٥.

(٤) القرافى، شرح تنقيح الفصول، حققه طه عبد الرؤوف سعد (لبنان: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٩٣-١٩٧٣)، ٣٩١.

ورتّبـها الحنـفيّة على النـحو الآتى: الدين ثـم النفس ثم النسب ثم العـقل ثم المال»[1].

إن هذا الادعاء من الزحـيلى تنقصـه دقّة التحرّى والتـتّبع والاستقـصاء لما كتبه العلماء والاعتراض عليه وارد من وجهين:

أ- الوجـه الأول: إن قـصـر الترتيب الأول الـدين والنفس والعـقل والنسـل والمال على المذهب المالكى والشافعى لا مبّرر له، فهذا ابن قدامة[2] من الحنابلة يسلك نفس المسلك فى ترتيب الضروريات[3].

وهنا أتساءل ما الذى دفع بالزحيلى إلى إقصاء الحنابلة من هذا الاتجاه؟

ب- الوجه الثانى: إن حصر الترتيب الثانى لعناصر الضرورى الدين والنفس والنسب والعقل والمال، فى المذهب الحنفى غير صائب فنحن عندما نتأمل كتب العلماء نجد ابن أمـير الحاج[4] يسيـر على الترتيب الأول[5] ونجد الآمـدى فى الإحكام[6] والشاطـبى فى الاعتـصام[7] يسلكـان التـرتيب الثـانى الذى ادعى

(١) أصول الفقه ٢/ ٧٥٢ـ٧٥٣.

(٢) هو موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسى ثم الدمشقى الصالحى ولد سنة ٥٤١هـ وانتهت إليه معرفة فروع المذهب الحنبلى وأصوله وكان إلى جانب ذلك ورعا زاهدا تقيًا، توفى رحمه الله سنة ٦٢٠هـ.

ابن العماد، شذرات الذهب، ٥/ ٨٨. كحالة: معجم المؤلفين.

(٣) روضة الناظر مع شرحها لابن بدران ـ نزهة الخاطر ١/ ٤١٤ ومابعدها.

(٤) هو شمس الدين محـمد بن محمد بن الحـسن المعروف بابن الحاج الحلبى الحنفى، عالـم الحنفية بحلب وصدرهم، من أشهر مؤلفاته «التقرير والتحبير» فى أصول الفقه، توفى سنة ٨٧٩هـ.

(٥) التقرير والتحبير ٣/ ١٤٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ٢، ١٤٠٣/ ١٩٨٣ - وانظر: الأمير بادشاه: تيسير التحرير (بيروت: دار الكتب العلمية).

(٦) ٤/ ٨٩.

(٧) ٢/ ٣٩.



الزحيلى أنه خاص بالحنفية وهما من المذهب الشافعي والمالكي على الترتيب.

والنتيجة التى نستخلصها من هذا الكلام إن ترتيب الضروريات لا علاقة له بالمذاهب الفقهية ولا المدارس الأصولية، وإنّما هى كليات اتّفقت الأمة على اعتبارها من حيث العدد واتّفق جمهور العلماء دون اعتبار لمذهبية فقهية ولا أصولية على ترتيبها الأول.

وسأسلك فى بحثى هذا ترتيب جمهور العلماء لكليات الضرورى، مع إضافة عنصر سادس هو «الحرية» فتصير الكليات الستة، الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال ثم الحرية.

٣) مسالك حفظ كليات الضرورى:

لقد رسم الإمام الشاطبى مسلكين لحفظ كليات الضرورى وهما:

أ) **المسلك الأول**: ويتمثل فى حفظها من جانب الوجود وذلك بتحقيق ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها وهذا بالتزام كل ما من شأنه الأداء إلى تنميتها وتحريكها وتمكينها من أداء ما أنيط بها من التكاليف فى هذا الوجود الدنيوى[1].

ب) **المسلك الثاني**: ويتمثل فى مراعاتها من جانب العدم بدرء الخلل الواقع والمتوقع عنها، وذلك بتشريع الأحكام الدافعة والرافعة، لجميع أنواع الضرر الذى قد يترتب عليه إقصاء جزئى منها أو إلغاء إحدى الكليات فيمنعها من الاستمرار فى الوجود، وأدائها لمهمتها المنوطة بها شرعا»[2].

وسأحاول تطبيق هذا المنهج على كل كلية من الكليات الضرورية التى سبقت الإشارة إليها والله الموفق.

---

(١) الموافقات، ٢/٨.

(٢) الموافقات، ٢/٨.



الفصل الثانى

الكليات الست

أولا: حفظ الدين:

إن الدين المراد حفظه هو خاصة من خواص الإنسان الفرد وظاهرة من ظواهر المجتمع، يسمو بهما إلى معانى الإنسانية فيميز هما بذلك عن مرتبة الحيوانية، ومن ثم فهو يمثل مجموع عناصر النظام الذى ينظم علاقات الأفراد مع ربهم ومع أنفسهم ومع بعضهم البعض، أى النظام الذى يسير المجتمع، ويضمن سلامة سيره العادى دون خلل واقع أو متوقع حصوله.

والمقصود بحفظ الدين يتجسد فى حفظ معانيه الثلاثة - الإسلام، والإيمان، والإحسان - كما عبر عن ذلك الشاطبى[1]، ولتمام تحقيق ذلك، جاءت الشريعة بمجموعة من الأحكام والتصرفات المنوطة بهذه المهمة تتمثل فيما يلى:

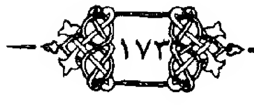
١) حفظه من جانب الوجود:

فأصول العبادات راجعة إلى هذه الجهة كالإيمان لقوله تعالى **﴿يا أيها الذين آمنوا ءامنوا بالله ورسوله﴾**[2] وتحقيق الشهادتين لقوله صلى الله عليه وسلم «بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول

---

(١) الموافقات، ٤/٢٧.

(٢) النساء ١٣٦.



الله[1] وقيام الأفراد بما هو فرض على الأعيان كإقام الصلاة، لقوله تعالى: ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا**﴾[2]، وصيام رمضان، لقوله تعالى: ﴿**ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم**﴾[3] وكذا حج البيت إن توفرت الاستطاعة لذلك حيث قال تعالى: ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا**﴾[4] وكذلك قيام المجتمع بما هو فرض كفاية، كصلاة الجنازة وطلب العلم للتمكن من فهم الدين وتبليغه للغير وتبيين فروضه وأركانه وسننه وغيرها. وتمكين شعائره في النفوس، حيث قال تعالى: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾[5]، وبإقامة مجموع ماسبق ذكره يتحقق حفظ الدين من جانب الوجود.

٢) حفظه من جانب العدم:

وتحقيق هذا الجانب من جهة الأفراد يتم بإقامتهم واجب الجهاد الأكبر

---

(١) نص الحديث الكامل بلفظ البخاري: عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «بني الإسلام على خمس شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان». كتاب الإيمان، باب (قول النبي ﷺ بنى الإسلام على خمس)١/٨.

مسلم، كتاب الإيمان، باب (بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام) حديث رقم ٢٢، ٢/ ٤٥، الترمذي: كتاب الإيمان، باب (ماجاء بنى الإسلام على خمس) حديث رقم ٢٦٠٩ قال عنه، أبو عيسى حديث حسن صحيح ٥/٥ النسائي. كتاب الإيمان، باب (على كم بنى الإسلام) ٨/١٠٧.

(٢) النساء ١٠٣.

(٣) البقرة ١٨٣

(٤) آل عمران ٩٧.

(٥) التوبة ١٢٢.

المتمثل فى تخليص النفس من خيوط الشيطان وسلطان الهوى، وكذا حفظ الفرد المسلم من أن يتطرق إليه مايشوش اعتقاده ويفسده، كانتشار المذاهب الكافرة والمنحرفة وعدم إكراهه على الدين مما يجعل استجابته الخاضعة لقانون الإكراه معرضة للزوال فى أية لحظة سمحت بذلك ومنه قال تعالى: ﴿**لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى**﴾[1] وتجنيب الفرد مواقع الفحشاء والمنكر وذلك بالتمسك بأركان الدين والمحافظة عليها، قال تعالى: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾[2]، وعلق الغزالى على هذه الآية فقال: [وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين وقد تقترن به مصلحة الدنيا أيضا][3]، كما يتم ذلك أيضا بتحكيم قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والعمل بها فإنها ضمان قوى لحفظ الدين من جانب العدم، حيث يقول الإمام الشاطبى: «ولكن بواسطة العادات والجنايات، ويجمعها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم[4] والذى يفهم من كلامه هذا أن قاعدة الأمر بالمعروف، لا تقتصر على حفظ الدين فقط، بل تحفظ جميع الكليات من جانب العدم حال تطبيقها ورعايتها.

أما تحقيق هذا الجانب من جهة المجتمع يكون بالنهى عن الفتنة فى الدين لأنها بمثابة القتل بل أشد منه أثرا وخطرا لذلك قال تعالى: ﴿**والفتنة أشد من**

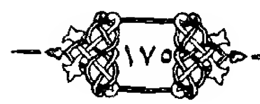
---

(١) البقرة ٢٥٦

(٢) العنكبوت ٤٥.

(٣) شفاء الغليل ١٦١.

(٤) الموافقات ٢/٨، ٩.



القتل﴾[1]

وكذا القيام بواجب الجهاد لحماية البيضة والذب عن الحوزة الإسلامية وتمكين الدين فى الأرض وتبليغه، كما يجب دفع كل ما يؤدى إلى إبطال أصوله القطعية، ومنع الابتداع غير المشروع الذى يفضى إلى الزيادة فيه والابتعاد عن جوهه.

ثانيا: حفظ النفس:

والمقصود به عصمة الذات الإنسانية فى عناصرها المادية والمعنوية، وذلك إقامة لأصلها الذى يعد المحور الذى تدور عليه عمارة الأرض، ويتحقق به معنى الاستخلاف فيها ويحصل لها الحفظ من جانبين.

١) حفظها من جانب الوجود:

ويتم هذا بتحقيق مايضمن بقاءها فى الاستمرار كتوفير المأكل والمشرب اللذين يقيمانها من الداخل، والملبس والمسكن اللذان يقيمانها من الخارج وذلك ابتغاء المحافظة على حقها فى الحياة الذى يعد أعظم الحقوق المادية قيمة، وأقواها أثرا وبناء على هذا الاعتبار ليست الحياة حقا للإنسان فحسب بل واجبا عليه، ويقول فى ذلك فتحى الدرينى:

ولهذا كان حق الحياة هو أعظم حقوق الإنسان قيمة، وأعلاها شأنا، وأعظمها أثرا، ملحوظا فيه المعنى الاجتماعى والدينى، فهو حق وواجب معافى

(١) البقرة - ١٩١



نظر الإسلام، فإذا كان من حق الإنسان أن يحيا فإن واجبه أن يحيا كذلك وهذا الواجب أداؤه حق خالص لله تعالى فى حياة كل إنسان لتحقيق العبودية لله تعالى أولا: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[1] وحق المجتمع الإنسانى أيضا لاتصاله بأمانة التكليف، وعمارة الدنيا على مقتضى النظر الشرعى معنى ومقصدا وإمضاء سنة الابتلاء التى قامت عليها سنة التكليف، بل الوجود الإنسانى كله ﴿تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شئ قدير الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾[2] [3].

ومما يدخل فى هذا الجانب أيضا الحفاظ على عناصرها المعنوية. كحق الابتكار والاكتشاف، وكرامتها الإنسانية، وجميع مايطلق عليه اسم حقوق الإنسان من وجهة نظر الشرع، وهذا الوجود المعنوى هو الذى جاهد الإسلام فى تحقيقه للفرد وهو الغاية من وجوده المادى لأن وجود الإنسان وجودا ماديا فى هذا الكون من غير غاية معنوية يسعى لتحقيقها. أو مثل عليا ومبادئ خالدة يتطلع لاكتسابها، يجعله لا فرق بينه وبين سائر الكائنات التى تعيش على وجه البسيطة. وهذا مناقض تماما لمعنى الكرامة التى كرمه الله بها.

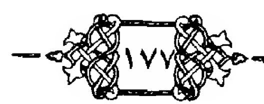
٢) حفظها من جانب العدم.

وذلك بحماية الذات الإنسانية من التلف سواء كان ذلك على وجه

(١) الذاريات ٥٦.

(٢) الملك ١، ٢.

(٣) فتحى الدرينى، دراسات وبحوث فى الفكر الإسلامى المعاصر ولبنان: دار قتيبة، الطبعة الأولى. ١٤٠٨ـ١٩٨٨م، ١/٧٣.



الإفراد أو العموم لأن النفوس البشرية تنفرد بمقومات وخصائص تجعلها تختلف عن بعضها البعض فإن فى افتقاد بعضها قد يؤدى إلى انخرام فى قوام نظام المجتمع وذلك لثقلها المعنوى وقوة أثرها فيه، ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظ أطراف الجسد وأجزائه وذلك لفقد منفعتها عند انعدامها واحتياج النفس لمن يقوم مقامها، وتأمينا لهذا الجانب أوجبت الشريعة القصاص، فقال تعالى: ﴿**ولكم فى القصاص حياة يأولى الألباب**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿**النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص**﴾[2]، أوجبت الدية على من أتلف نفسا أو جزءا منها خطأ جبرا للضرر اللاحق بالمصاب قال تعالى: ﴿**ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله**﴾[3]، وهذا المناط الذى اعتمده الأصوليون فى التدليل على حفظ النفس بينما يرى الإمام ابن عاشور أن هذا قاصر عن أداء المعنى الحقيقى لحفظ النفس وساق لنا فى ذلك لفتة جاء فيها: «وليس المراد حفظها بالقصاص كما مثل له الفقهاء بل تجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس، لأنه تدارك بعض الفوات، بل الحفظ أهمه حفظها من التلف قبل

(١) البقرة ١٧٩.
(٢) المائدة ٤٥.
(٣) النساء ٩٢.

وقوعه، مثل مقاومة الأمراض السارية، وقد منع عمر بن الخطاب الجيش من دخول الشام لأجل طاعون عمواس»[1][2].

وفى سياق ماذكر الإمام ابن عاشور جاء قوله تعالى: ﴿**ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**﴾[3]

ومن الجوانب المعنوية التى تحفظ بها النفوس من جانب العدم هى: عدم جواز إذلال المسلم نفسه لغير المسلم سواء فى ذلك الفرد أو الأمة، فلا يجوز لها هى الأخرى لتنازل عن مقام العزة، الذى هو جزء من الكرامة التى كرمها الله بها، لأن التخلى عن هذا المقام لغيرها يجعلها تحت السيطرة والاستعباد المعنوى، وهذا مايشكل قتلا معنويا لنفوس المسلمين، قال تعالى: ﴿**ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين**﴾[4]، ويدخل فى هذا الجانب أيضا وجوب تمسك الأمة أفرادا وجماعة بمقام الشهادة الذى هو أمانة فى ذمتها ومسؤولية فى عنقها،

---

(١) هو الذى وقع فى خلافة سيدنا عمر رضى الله عنه ورحيله إلى الشام سنة ١٧هـ ولفظ الخبر مختصرا، عن عبد الله بن عمر أن عمر خرج إلى الشام فلما جاء سرغ ـ قرب تبوك ـ بلغه أن الوباءوقع بالشام، فاستشار المهاجرين والأنصار شبابهم وشيوخهم فى الدخول على البلد الموبوء وعدمه فاختلفوا عليه فى آرائهم وكان رأيه الرجوع عنه. فأخبره عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فرجع عمر من سرغ لحديث عبدالرحمن بن عوف.

- أخرجه البخارى: كتاب الطب ـ باب مايذكر فى الطاعون ـ ومسلم كتاب السلام باب الطاعون وقد أورده مطولا ومختصرا واللفظ المسلم.

(٢) مقاصد ٨٠.

(٣) البقرة، ١٩٥.

(٤) المنافقون. ٨.

وهى الهيبة التى تحرس كيانها من الانخرام وفى فقده معناه شهادة الغير عليها وإملاء نظامه عليها، مما يعرضها للانحراف عن دينها، والانخرام فى بيضتها، وهذا يشكل بدوره إزهاقا معنويا للنفوس قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾[1].

ثالثا: حفظ العقل:

العقل هو أساس إنسانية الإنسان وقوام فطرته، ومناط التكليف والمسؤولية فيه، وهو المحل الذى تنبجس منه حضارة الأمة والضامن لعزتها وشهادتها على الناس، ومن هنا وجب على الأمة المحافظة على كل عنصر من عناصرها سليما معافى فى عقله لأنه يمدها بالخير والنفع، من حيث هو جزء فى نسيج نظامها، إذا اختل ذلك الجزء اختل نظامها يوجه ما وبناء على هذا يجب على كل عنصر من عناصر الأمة أن يعلم أن عقله ليس حقا خالصا له، بل للمجتمع حق فيه وهو حق الله فى عقله ومن هنا وجبت المحافظة عليه وعدم تعريضه للتلف صيانة لحق الله فيه ويتمثل ذلك فيما يلى:

١) حفظه من جانب الوجود:

فالعقل فى هذا الجانب محفوظ بما تحفظ به النفس باعتباره جزءا منها وعنصرا من عناصرها، يستمد نموه وقوته من كيانها العام تشاركه فى ذلك كافة الحواس، وزيادة على ذلك يحفظ بأداء فريضة التفكير التى تعتبر محركه فى مسالك الاستمرار للإنتاج والعطاء، وتحصل هذه الغاية بتيسير سبل العلم

(١) البقرة ١٤٣.



والمعرفة وتوفير وسائلهما، وهذا واجب القائمين على مصالح الأمة، ومن هذا القبيل توفير القدر الضرورى من العلم لكل فرد حتى يستطيع إعمال عقله ولو فى ذلك المجال الضيق وتصان بذلك قوة الإدراك لديه وتؤمن مسالك فهم الدين والواقع عنده.

٢) حفظه من جانب العدم:

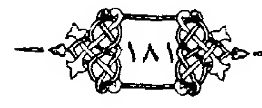
ويتحقق هذا الجانب بمنع تطرق الخلل إلى عقول المكلفين أفرادا أو جماعات لأن ذلك يفضى إلى الاضطراب فى تصرفاتهم وفقدان انضباطها، سواء كان ذلك بحسب الكل أو الجزء ولذلك حرم الإسلام تعاطى الخمر وأقام الحد على شاربه زجرا للغير من الوقوع فيه، قال تعالى: ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾[(١)]، ومن شدة اعتناء الشريعة بحفظ العقول حرمت قربان كل مسكر قليله وكثيره، قال ﷺ «كل مسكر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام[(٢)]» وحسما لهذا الباب منعت الشريعة كل السبل المؤدية إليه وأبعد من هذا فإن لعنة الله تلحق كل من يساهم فى تسهيل تناولها وتوفيرها قال ﷺ «لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه»[(٣)].

(١) المائدة ٩٠.

(٢) أخرجه النسائى: كتاب الأشربة، باب (تحريم كل شراب أسكر كثيرة)، ٨/ ٣٠٠ ـ ابن ماجه: كتاب الأشربة. باب (ما أسكر كثيره فقليله حرام). حديث رقم ٣٣٩٢، ٢/ ١١٢٤ ـ أبو داود، كتاب الأشربة، باب (النهى عن المسكر) حديث رقم ٣٦٨١، ٤/ ٨٧.

الإمام احمد ٢/ ٩١، ٢/ ١٧٢، ٣/ ٣٤٣ ـ الدارمى كتاب الأشربة، باب (ما قيل فى المسكر)، ٥٠٩.

(٣) اخرجه أبو داود: كتاب الأشربة، باب (العنب يعصر للخمر)، حديث رقم، ٣٦٧٤، ٤/ ٨٢.



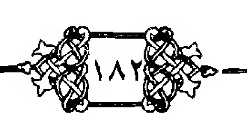
وإلى جانب هذا فهو داخل فى حرمة حفظ النفس من هذا الجانب كسائر أعضائها. ويقول الإمام الشاطبى فى ذلك: «أما العقل فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهوالخمر إلا بالمدينة فقد ورد فى الكليات مجملا إذ هو داخل فى حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاءومنافعها من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعهما، فالعقل محفوظ شرعا فى الأصول الكلية عمّا يزيله رأسا كسائر الأعضاء ساعة أو لحظة»[1].

ومن وسائل حفظه أن يمنع ولي الأمر انتشار المذاهب الضالة وعلومها بين العوام لما تفضى إليه من انحراف فى التفكير والإخلال بمسؤولية العقل وكذلك عدم الخوض به فيما هو منهى عنه وفيما لا طائل تحته، ولا نتيجة ترجى من ورائه، لأنه تضييع لطاقته التفكرية فيما لا يفيد وكذلك رفع جميع وسائل الإكراه عن الأفراد من أجل إملاء نظام فكرى معيّن يقحمون فى الخوض فيه إقحاما لا رغبة لهم فيه، ومن تمام حفظ العقل خوّل لولي الأمر تقدير عقوبة تعزيرية، أو غرامة مالية على كل من يعرض عقله للآفات التى تجعل وجوده عبثا ويخرج بها عن دائرة التكليف والالتزام إلى دائرة الهرج والسلوك الفوضوى مما يفضى إلى اختلال النظام العام وانخرام حقوق الغير بحسب الجزء.

رابعا: حفظ النسل:

قد اختلفت تعبيرات الأصوليين قديما وحديثا حول هذه المرتبة، فهناك من

(١) الموافقات ٣/ ٤٧.



يسمّيها بحفظ النسب[1] وهناك من يسمّيها بحفظ النسل[2].

والذى تجدر الإشـارة إليه هنا أن التـعبيـر بأحد اللفظين يغـنى عن الآخر ويحمل نفس مدلوله ويؤكـد هذا الكلام الشيخ ابن عاشور فيقـول: «أما حفظ الأنساب ويعبّر عنه بحفظ النسـل.....»[3].

والمقصـود بالمحافظة على النسـل صـورة بقاء وجود الـنوع الإنسانى وهذا مقتـضى فطرته/ وحافز نشاطه، حتى يندفع إلى العـمل ولا ينقطع فيه الأمل، وهوضمان لاسـتمرار هذا النوع فى الأجيال المتعـاقبة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ويتم هذا الحفظ كما يلى:

١) حفظه من جانب الوجود:

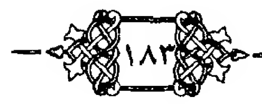
يحـصل هذا بانتـسـاب النسل إلى أصله، وذلك عند الالـتزام بقـواعـد الأنكحة إلتى وضعـها الشرع الكريم كمـا تتم المحافظة عليه بالسعي فى حـمايته بكل ما تحـمله الكلمة من أبعاد مادية وأدبـية، ابتداء بمن له عليه سلطة فـعلية مباشرة ـ وهمـا الأبوين ـ وانتهاء بولي الأمر الملزم بتحقـيق المصالح العامة التى يعد النسل فردا من أفرادها فتحصل له الحماية من جهة إقامتها، وبناء على هذا

---

(١) الرازى: الوصول ٢/ قسم ٢/ ٢١٧. ٢١٨، وانظر: الآمدى: الإحكـام ٤/ ٢٨٩، القرافى: شرح تنقيح الفصول ٣٩١، ابن السبكى: الإبهاج ٣/ ٥٥، الاسنوى: نهـاية السول ٤/ ٨٢ الونشريسى: عدة البروق ٢١٧ ـ ابن عاشور: المقاصد ٨١.

(٢) الغزالى: المستصفى ١/ ٢٨٧، وانظر: الشاطبى: الموافقات ١/ ٣٨، ٢/ ١٠، ابن الحاجب منتهى الوصول والأمل ١٨٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٩٨٥).

(٣) مقاصد ٨١.



قرر الفقهاء «أن الولاية فى النكاح للعصبة دون ذوى الأرحام، ومن يدلى بجهة الأم، لأن الولاية شرعت لحفظ النسب تكون إلاّ لمن له سبب ومدخل فيه حتّى تحصل المصلحة وهى الدوام على المحافظة، إذ هو مصلحة نفس الولى فلذلك يكون أبلغ اجتهادا وأتمه فى تحصيل الأكفاء ودفع العار عن النسب»[1].

ويطرح الإمام ابن عاشور اعتراضا افتراضيا فيقول: «فقد يقال إن عده من الضروريات غير واضح إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدا هو ابن عمرو وإنّما ضرورتها فى وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم»[2].

ويرى الإمام ابن عاشور أن هذا الطرح لو اتّبع لأدى إلى مضرة عظيمة يحصرها فى ثلاث نواحى:

أ- إن الشك فى انتساب النسل إلى أصله، يزيل من الأصل الميل الجبلى الباعث عن الذبّ عنه، والقيام عليه بمافيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله.

ب- يؤدى إلى انقطاع التربية وارتفاع الإنفاق عن الأطفال الذين لم يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهى مضرة لاتبلغ مبلغ الضرورة لأن فى قيام الأمهات بالأطفال كفاية ما لتحصيل المقصود من النسل.

د- يزيل من الفرع الإحساس بالمبرة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز[3].

(١) الونشريسى: عدة البروق ٢١٧، تحقيق حمزة ابو فارس (بيروت: دار الغرب الإسلامى ط. ١، ١٤١٠ـ/ ١٩٩٠).

(٢) مقاصد ٨١.

(٣) م، ن ٨١.



ثم يلاحظ ابن عاشور بعد ذلك: إن النظر إلى النسل من خلال تفكيك جوانبه، يكون من قبيل الحاجى، ولا ينتهض أن يكون ضروريا وهذا غير صائب فى نظره، لأن الصواب عنده هو أن يُنظر إلى هذه الجوانب مجتمعة بصفة كلية، وملاحظة الأضرار التى تترتب عليها عند اختلالها فى نفس الهيئة، فإنك ستجد كما وجد علماؤنا. أن حفظه أجدر بأن يكون فى مرتبة الضرورى، ويقول فى ذلك: «ولكنه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيئة يضطرب لها أمر نظا م الأمة، وتنخرم بها دعامة العائلة اعتبر علماؤنا حفظ النسب فى الضرورى»[1].

٢) حفظه من جانب العدم

لصيانته من هذا الجانب حرمت الشريعة قربان الزنى فقال تعالى: **﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾**[2] وأوجب الحد على مرتكبه فقال: **﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله﴾**[3] وذهبت السنة إلى أبعد من هذا، حيث نفت صفة الإيمان عن الفرد حال قيامه بهذه الفاحشة قال ﷺ: «لايزنى حين يزنى وهو مؤمن»[4].

---

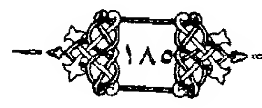
(١) مقاصد، ٨١.

(٢) الإسراء، ٣٢.

(٣) النور، ٢.

(٤) ونص الحديث كما جاء فى البخارى: قال ﷺ «لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن».

البخارى: كتاب الأشربة، ٦/ ٢٤١ ـ مسلم كتاب الإيمان باب (بيان نقصان الإيمان بالمعاصى ونفيه =



ويؤكد هذا الحفظ ما ورد من التغليظ فى الشريعة من منع نكاح السر، والنكاح بدون ولى، قال ﷺ: « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل. . .»[1] وإلى جانب هذا سارعت الشريعة إلى حسم جميع مواد الاختلاط الجنسى التى تفضى إلى انحلال فى الأخلاق واختلاط فى الأنساب، وسد جميع الذرائع المؤدية إلى ذلك. وقال أبو زهرة معلقا على هذا المعنى «إن ذلك اعتداء على الأمانة الإنسانية التى أودعها الله تعالى جسم الرجل والمرأة ليكون منهما النسل والتوالد الذى يمنع فناء الجنس البشرى»[2].

ومن مظاهر التشديد فى المحافظة على النسل أن تكون المسالك المشروعة لحل الحياة الزوجية مبغوضة عند الله تعالى، وذلك نظرا للآثار السلبية التى

= عن المتلبس بالمعصية، حديث رقم ٥٧ ـ ١/٧٦ ـ النسائى: كتاب قطع السارق، باب (تعظيم السرقة، ٨/ ٦٤ ـ ابن ماجه: كتاب الفتن، باب النهى عن النهبة) ٣٩٣٦/٢/١٢٩٩ ـ أبو داود، كتاب السنة، باب (الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه) حديث رقم ٤٦٧٩، ٥/ ٦٥ ـ الإمام احمد، ٢/ ٣١٧ ـ الدارمى كتاب الأشربة، باب (فى التغليظ لمن شرب الخمر)، ٥١١.

(١) أخرجه مالك فى الموطأ، كتاب النكاح باب (استئذان البكر والأيم فى أنفسهما) ١/ ٥٢٥ أبو داود كتاب النكاح، باب (فى الولى)، حديث رقم ٢٠٨٣، ٢/ ٥٦٦.
الإمام احمد، مسند عائشة، ٦/١٦٦.
الدارمى كتاب النكاح، باب (النهى عن النكاح بغير ولى)، ٥٣٣، واللفظ لأبى داود «أيما إمراة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، ثلاث مرات، فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها فإن تشاجروا فالسلطان ولى من لا ولى له، وأخرجه مالك برواية أخرى جاء فيها «لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أوذى الرأى من أهلها أو السلطان».

(٢) أبو زهرة: أصول الفقه (مصر: دار الفكر العربى)، ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

تترتب عليها في حفظ هذا الكلي وخاصة إذا كانت تلك العلاقة قد أثمرت نسلا فإن مفهوم الحماية له سينخرم حتما بحلّها قال ﷺ : «إن أبغض الحلال إلى الله الطلاق»[1] كما تمنع الشريعة ولي الأمر من اتخاذ قرار يقضي بتحديد النسل جبرا وإكراها للأمة أو يمارس عليها ضغوطا تخضعها لذلك الإجراء، لأن في ذلك حدّا من حريّة التناسل وتقييدا لسنّة التوالد من غير مبرر ولا دليل، أو ضرورة واقعة، أو حاجة ملحة، وقال ﷺ في هذا الشأن: «تناكحوا تناسلوا فإنّي مباه بكم الأمم يوم القيامة»[2].

ومن الوسائل التي أقامتها الشريعة حماية للنسل تحريم الإجهاض إذا ما حلّت الحياة في الجنين، لأن وقتها أصبح كائنا حيّا، وجبت حمايته والإجهاض يعتبر قتلا له وإخلالا بواجب الحماية نحوه، من قبل الولي، حيث قال تعالى في ذلك: ﴿**ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإيّاهم**﴾[3].

ومن هذا القبيل سئل الرسول ﷺ عن أي الذنوب أكبر فقال: «أن تدعو لله ندا وهوخلقك، قيل ثم أي قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك قيل ثم أي قال: أن تزاني حليلة جارك»[4].

هذا الحديث قد جعل قتل الأولاد من أكبر الكبائر وذلك عند التعرض

---

(١) أخرجه ابن ماجه: كتاب الطلاق، باب (حدثنا سويد بن سعيد) حديث رقم ٢٠١٨، ١/ ٦٥٠، أبو داود: كتاب الطلاق، باب (في كراهية الطلاق) حديث رقم ٢١٧٧، وحديث رقم ٢١٧٨، ٢/ ٦٣١.

(٢) ابن ماجه: كتاب النكاح، باب (ترويج الحرائر الولود) حديث رقم ١٨٦٣، ١/ ٥٩٩.

(٣) الأنعام: ١٥١.

(٤) أخرجه البخاري: كتاب الأدب، باب (قتل الولد خشية ان ياكل معه) ٧/ ٧٥، مسلم: كتاب الإيمان، باب (كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها به) ١/ ٩٠.



لهم بالإسقاط والإجهاض، إذا ماقدر بين الأبوين، قال ابن جزى: «إذا قبض الرحم المنى لم يجز التعرض له وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح فإنّه قتل نفس إجماعا»[1].

وبهذا اتضح جليا أن الشريعة حرصت شديد الحرص وشرعت كل الوسائل الكفيلة بحماية هذا الكلّى.

٣) هل حفظ العرض داخل فى حفظ النسب أم لا؟

إن القول الفصل فى هذه المسألة نستشفه من خلال استقصاء آراء العلماء فقد عدّه القرافى فى الفروق[2]،والزركشى فى البحر المحيط[3]، وابن السبكى فى جمع الجوامع[4] وزروق فى قواعد التصوف[5]، كلية سادسة من كليات الضرورى ودللوا على ذلك بما يلى:

١) ما شرعه الشارع من حد القذف[6]، قال تعالى: «**﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾**[7].

---

(١) ابن جزى: القوانين الفقهية ٢١٧ (ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب) أبو بكر بن حسن الكشناوى، أسهل المدارك ٢/ ١٢٩ (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية).

(٢) ٣/ ٣٣.

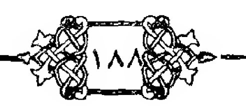
(٣) أسعد السعدى: مباحث العلة ٤١٥، نقلا عن الزركشى: البحر المحيط ٣/ ٢٣٥.

(٤) ٢/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣

(٥) ٧٣ (القاعدة ١٣٩).

(٦) قال ابن عرفة: القذف الأعم: سبة آدمى غيره، أو قطع نسب مسلم، وقال: والأخص لايجاب الحد: سبة آدمى مكلف غيره جدا عفيفا مسلما بالغا، أو صغيرة تطيق الوطء لزنا أو قطع نسب مسلم، الرصاع: شرح حدود ابن عرفة ٤٧٩.

(٧) النور: ٤.



وبناء على هذه الآية جعل حد القذف يورث مثل القصاص وذلك إسقاطا للعار الذى يبقى عالقا بالميت، قال القرافى فى الذخيرة: «كل ماهو مال أو تابع له يورث، وما لا فلا واستثنى أمراين، حد القذف والقصاص لما يدخل فيهما على الوارث من الضرر والعار وفقد الأنصار وجعل له التشفى بالعقوبة للأضرار»[1].

وبناء عليه قال مالك: «لو قال لأجنبية زنيت وأنت صغيرة أو زنيت وأنت نصرانية عليه الحد وإن أقام بينة أنها زنت فى حال الصبا لم ينفعه ذلك لأن هذا لا يقع عليه اسم الزنى»[2]. وكذلك ما شرع من اللعان[3] فى قوله تعالى: ﴿**والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين**﴾[4].

قال الونشريسى: «إنما أوجب الله سبحانه على قاذف المحصنات المؤمنات حدّ الفرية، إذا لم يكن زوجا ولم يوجب ذلك على الزوج، إذا أضاف إلى المرأة أنها زنت لينفى الولد عنه مع أن الجميع قذف، لأن بالزوج حاجة وضرورة إلى ذكر هذا لينفى عن نفسه النسب والحدّ، واكتفى الشرع منه فى

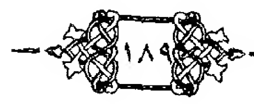
---

(١) الونشريسى: عدة البروق ٢٢٩.

(٢) المدونة: ٤/٣٨٨.

(٣) قال ابن عرفة: ا للعان: حلف الزوج على زنا زوجته، أو نفى حملها اللازم له وحلفها على تكذيبه، إن أوجب نكولها حدّ ما يحكم قاض
الرصاع: شرح حدود ابن عرفة ٢١٠.

(٤) النور: ٦.



نفى الحدّ عنه والنسب منه بيمينه الأربع مرّات على صدق دعواه رفقا به»[1].

وإلى جانب هذا منعت جـميع أنواع السباب وكل مـايفضى إلى الإخلال بالأعراض ولهـذا خصّ مالك العـموم الوارد فى قوله: ﷺ «البـينة على من ادّعى واليـمين على من أنكر»[2] بنوع من الاسـتدلال وهو «صـيانة الأقـدار والمراتب العلية من الابتذال وهتك الحرمات فلو أوجبنا اليمين لكل دعوى على كل أحد لأكـثر أراذل الناس الـدعوى على فقـهائهم وقـضاتهم، والملـحوظين بالجلالة فـيهم حـتى يفتدوا منهم بـأموالهم، وذلك أخفّ عليهم مـن ابتذالهم ونقص أقدارهم باسـتحلافهم فاقـتضت المصلحة عنده حسم هـذه المادة وصيانة الأقدار والحرمات على أهلها»[3].

---

(١) عدّة البروق ٣٠٩، وانظر: ابن القيم: إعـلام الموقعين ٢/ ١١٠ ـ ١١١ حقّقه محيى الدين عبـد الحميد (بيروت : دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧)

الخازن: لباب التأويل ٤/ ٣٧١ (تركيا: دار الدعوة، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

(٢) اخرجه البـخارى : كتاب الرهن، باب (إذا اخـتلف الراهن والمرتهن ونحوه فالبـيّنة على المدعى واليمين على المدعى عليه) ٣/ ١١٦.

الترمذى: كتاب الأحكام، باب (ماجاء في أن البيّنة على المدعى واليمين على المدعى عليه).

قال أبوعيسى: هذا حديث حسن صحيح، حديث رقم ١٣٤٢، ٣/ ٦٢٦.

(٣) المازرى: شرح التلقين، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ٦٥٩٥.

ب) إن العقلاء من الناس يبذلون أنفسهم وأموالهم فى سبيل أعراضهم، وما فدى بالضرورى فهو من باب الضرورى أولى، لأن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى عليه وعلى ماله، لكنه يبعد أن يتجاوز عمن أصابه، في عرضه وكم ثارت حروب فى الجاهلية نتيجة المساس بأعراض فيهم وما حرب عبس وذبيان إلا دليل على ذلك[1].

لكن الإمام ابن عاشور يرى خلاف هؤلاء. فهو لا يعد حفظ العرض من قبيل الضرورى بل هو من قبيل الحاجى. ويقول فى ذلك «وأما حفظ العرض فى ا لضرورى فليس بصحيح. والصواب أنه من قبيل الحاجى»[2] والشريعة فى نظره قليلة التعرض له. «لأن البشر قد أخذوا حيطته لأنفسهم منذ القدم فأصبح مركوزا فى الطبائع، ولم تخل جماعة من البشر ذات تمدن من أخذ الحيطة له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله»[3] ثم يرد على الذين اعتبروا حفظ العرض من الضروريات بسبب حد القذف الذى ورد فى الشريعة، بأنه ليست هناك ملازمة بين الضرورى وبين مافى تقويته حد»[4]،

ولقد كان للإمام الشاطبى موقف وسط بين الطرفين، فهو لم يعد حفظ العرض كلية مستقلة مثل الفريق الأول وهذا واضح فى حصره للكليات، حيث قال: «ومجموع الضروريات خمسة حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل[5]، وفي نفس الوقت يرى أن حفظ العرض إن ألحق بالضرورى فدليله

(١) الشوكانى: إرشاد الفحول (لبنان: دار الفكر)، ٢١٦.

(٢) مقاصد ٨١ ـ ٨٢.

(٣) م، ن، ٨٢.

(٤) م، ن، ٨١ ـ ٨٢.

(٥) الموافقات، ٢/ ١٠.

موجـود فى الكتاب والسنة والمتمـثل فى حد القذف واللعان حـيث قال: «وإن ألحق بالضرورات حفظ الـعرض فله فى الكتاب أصل شرحتـه السنة فى اللعان والقذف»[1]، وهنا نقف متسائلين ما الذى يقـصده الإمام الشاطبى بإلحاق حفظ العرض بالضـرورات وعدم عده كليـة سادسة ضـمن الكليات الضـرورية؟ فإننا نجده يجيب على ذلك فيقـول: «وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهى فى أذايات النفس[2]» والذى يفهم من كلامه هذا، إن الـعرض جزئى يندرج حفظه فى رتبة الضـروريات، ولكنه لا ينتهض أن يكون كليـا كمـا ظن البعض، وإنما يتم ذلك بدخوله تحت إحدى الكليات الستة القريبة منه، ويرى الإمام الشاطبى أن ذلك يتـمثل فى كلى النفس، بينمـا يرى الشنقيـطى أنه يلحق بكلى النسب حيث قال: «من فـوائد حفظ الأعراض صيانة للأنسـاب عن تطرق الشك إليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب»[3]. والذى أرجحه فى هذه المسألة ، هو ماذهب إليه الشـاطبى من عد حـفظ العرض مندرج ضمن الضـرورى، لكن تحت كلى النسب لاكلى النفس كما قال:

لأن العرض وإن كـان جزئيـا من جزئيات النفس، إلا أن صلتـه بالنسب أقوى وأوثق، فهو يعد بمثابة الحمى له، والكيان الذى يقيه من أسباب الانحزام وذلك بسبب الملازمة الموجودة بينهما.

---

(١) م، ن، ٢٩/٤.

(٢) م، ن، ٤٨/٣ .

(٣) نشر البنود ١٧٩/٢ .

لأن انخرام العرض بإطلاق يفضى إلى انخـرام النسب بوجه ما، وانخرام النسب بوجه مايفضي إلى انخرام العرض بإطلاق.

أما عده من الضرورى فـذلك يعود لتعدد الأدلة القائمة علـيه، مما يكسبه بتضافرها قوة الضرورى من حيث الحفظ له.

وإلى جـانب الأدلة التى سـاقـهـا القـائلـون بأن العـرض من الكليـات الضرورية نسوق عددا آخر للبرهان على ما سبق إدعاؤه:

أ) قوله تعالى: **﴿ولا يغتب بعـضكم بعضا أيـحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه﴾**[1]، وعلق الخضـر حسين على هذه الآية بـقوله: «وفى هذا التنبيـه إشارة إلى أن عرض الإنـسان كدمـه ولحمه، وهومن باب القـياس الظاهر لأن عرض المرء أشرف من بدنه فإذا قبح من العاقل أكل لحوم الناس لم يحسن منه قرض أعراضهم بالطريق الأولى»[2].

ب) قوله ﷺ «المسلم على المسـلم حرام دمه وماله وعـرضه»[3] وفى هذا الحديث ذكـر ﷺ العرض إلى جانب الدم الذى يمثل النفس، وهذا فـيه

---

(١) الحجرات، ١٢.

(٢) محمد الخـضر حسين: محاضرات إسلامـية، جمعها وحققـها على رضا التونسى (المطبعة التـموينية، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م)، ٣٩.

(٣) أخرجـه مسلم: كتاب البـر والصلة والآداب باب (تحريم ظلم المسلم وخذله واحـتقاره، ودمه وعـرضه وماله) حـديث رقم ٢٥٦٤، ٣/١٩٨٦، وأخرجـه بلفظ «ولا تحاسـدوا ولا تناجشـوا ولا تباغـضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا المسلم أخو المسلم لايظلمه ولايخذله ولا يحقره التقـوى هاهنا «ويشير إلى صدره ثلاث مرات بحسب امرئ من الشـر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله».



إشارة إلى علو مكانته، وقوة اعتباره في الشريعة، وجاء في هذا السياق قوله ﷺ: «من الكبائر شتم الرجل والديه: «قالوا: يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه» قال: نعم يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه»[1].

جـ) إن صيانة الأعراض سجية في سلوك البشر، وهي قديمة قدم النسل البشري بل كانت درجة اعتبارها أقوى مماهي عليه الآن فكم بذلت في سبيل الأعراض من أموال وأنفس ويؤكد هذا ما تناقله الشعراء في قصائدهم، ومن ذلك ما قاله أبو الطيب المتنبي» (الطويل)

يهون علينا أن تصاب جسومنا　　وتسلم أعراض لنا وعقول.

وقال بعضهم:

(البسيط)

أصون عرضي بمالي لاأدنسه　　لا بارك الله بعد العرض في المال[2].

وعلق الخضر الحسين على ذلك قائلا:

«يريد كل امرئ أومضت فيه بارقة من العقل أن يكون عرضه محل الثناء والتمجيد. حَرَماً مصونا لا يرتع حوله اللامزون، وهاته الإرادة هي التي تبعثه على أن يبدد جزءاً من ماله في حل عقال السنة لتكسوه من نسيج آدابها حلة

(1) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان باب (بيان الكبائر وأكبرها) حديث رقم ٩٠، ١/ ٩٢ الإمام أحمد: ٢/ ١٦٤، ومثله ٢/ ١٩٥.

(2) قائل البيت هو المتنبي.

المديح أو يسد بها أفواها يخشى أن تصب عليه من مرائر أحدوثتها»[1].

فمجموع هذه الأدلة يكسب العرض من الاعتبار والثبات مايمكنه من الاندراج فى مرتبة الضرورى بصفة الجزئى المرتبط بالنسب لابصفة الكلى المستقل والله أعلم.

خامسا: حفظ المال:

قال الشاطبى: «وأعنى بالمال مايقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوى فى ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدى إليها من جميع المتمولات[2].

وبهذا فالمال هو ثمرة السعى المشروع للإنسان وباعث نشاطه الحيوى فهو بمثابة الجهد المجسد له فكان بذلك قوام حياته الفردية، وسبب قوته التى هو جزء منها، والمال فى أيدى الآحاد ليس ملكية خالصة لهم، وذلك لتعلق حق الأمة به، وهو حق الله فى أموالهم، ومن هنا وجبت المحافظة عليه وذلك يحصل بما يلى:

١) حفظه من جانب الوجود:

إن المعاملات المندرجة ضمن أبواب الفقه راجعة إلى حفظ المال من هذا الجانب، فشرع أصل البيع وحرم الربا وأبطل وجه التماثل بينهما الذى ادعاه

---

(١) محاضرات إسلامية، ٣٨.

(٢) الموافقات ـ ١٧/٢.

اليهود قال تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾[1] كما يتم حفظه بسماح ملكية الأفراد له والاستئثار به على الوجه المشروع وتداوله بينهم. قال الإمام الشاطبي «حفظ المال راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك»[2] ومن هذا القبيل أيضا تنميته بالاستثمار حتى لا يفنى ويتم هذا بتيسير سبل التعامل وتنظيمها بين الناس وذلك على أساس من العدل والرضا، كما يجب مراعاة توزيعه بالعدل والقسطاس المستقيم، وهذا يستدعي وضعه في أياد تصونه وتحفظ حق الأمة والأفراد فيه، قال تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾[3]، ويدخل في هذا الجانب أيضا واجب ولي الأمر في تنمية الموارد العامة، وحماية إنتاج المنتجين، من الضياع أو الانخرام لأنه مسؤول على حفظه من جهة ولايته.

٢) حفظه من جانب العدم

ولإقامة هذا الجانب أوجبت الشريعة حد السرقة ـ قطع يد السارق[4] ـ

---

(١) البقرة ٢٧٤.

(٢) الموافقات ٤/٢٨.

(٣) النساء ٥.

(٤) ولقد أورد الخضر حسين قصة طريفة حول قطع اليد قال فيها: «وهل أتاك حديث من ينظر ببصيرة عشواء فأورد على ما قررته الشريعة من قطع يد السارق في ربع دينار وجعل ديتها خمسمائة دينار إذا جنى عليها غيره فقطعها فقال:

يد بخمس مئين عسجد فديت   ما بالها قطعت في ربع دينار

وقال بعضهم في جوابه:

حماية الدم أغلاها وأرخصها   صيانة المال فانظر حكمة الباري

وأجاب الإمام الشافعي فيما روي عنه:

هناك مظلومة غالت بقيمتها   وهاهنا ظلمت هانت على الباري

لمن استوفى شروط ذلك، والزجر لمن كان دونها، قال تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله»[1]، ومن هذا القبيل ضمان قيم المتلفات، وتحقيقا لمقصد حفظ الأموال قال الفقهاء: بتضمين الصناع لما تحت أيديهم، كما منع الغرر وبيع المجهول وأمثالها، قال الإمام المقرى: «من مقاصد الشريعة صون الأموال عن الناس فمن ثم نهى عن إضاعتها وعن بيع الغرر والمجهول»[2].

ومن طرق حفظ الأموال في هذا الجانب عدم ملكية الإنسان لإتلاف ماله عبثا لأن هذا المال الممنوح له من قبل الشارع هو تمليك لأجل أداء الإنسان وظيفته الاجتماعية تحقيقا لمبدأ التكافل الاجتماعى، وفى هذا الباب حرم الإسراف والتقتير، لما يفضيان إليه من ضياع فى الحقوق قال تعالى: **﴿والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾**[3] وقال تعالى **﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾**[4]، كما حرمت الشريعة الاكتناز لأنه منع للآخرين من الاتصال بحقوقهم المتعلقة بذمة الكانزين مما يؤدى إلى عدم تداول المال ونموه قال تعالى: **﴿والذين يكتنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله﴾**[5]، ومن ذلك أيضا تحقيق

---

(١) المائدة ٣٨.

(٢) القواعد، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ١٤٦٨٢ ورقة ١١١.

(٣) الفرقان، ٦٧.

(٤) الإسراء، ٢٩.

(٥) التوبة، ٣٤.

شرعية المسالك التى يستجلب المال من خلالها، لأن حرمة تلك المسالك تقضى إلى حرمة المال المستجلب، وهذا يعنى عدم جواز التعامل به ولا التعامل مع حامله، وهذا يؤدى بدوره إلى تعطيل جزء كبير من الأموال من الرواج والتداول، ولهذا السبب حسمت الشريعة جميع المواد المتعلقة بذلك كأكل أموال الناس بالباطل، أو ظلما وعدوانا، ومن هذا القبيل خروج أموال الأمة إلى غيرها من غير عوض أو فائدة مطلوبة من ورائها لصالح أفرادها والله أعلم.

سادسا: حفظ الحرية:

إن مشكلة الحرية قديمة قدم الجدل الذى دار حول مفهوم القدر بين الفرق الإسلامية وازدادت هذه المشكلة عمقا لما أخذ مفهوم القدر بعدا فكريا واجتماعيا واضحا، ولهذا إن مشكلة الحرية قد بحثت تحت مسائل فرعية كثيرة منها «القضاء والقدر»، «الجبر والاختيار»، «الكسب» ، «خلق الأفعال»، «الإرادة الإلهية»، «القدرة الإنسانية»،

ومع هذا الطرح الواسع والحاد لمسألة الحرية بين علماء الكلام وأساطين الفلسفة، ظل علماء المقاصد والأصول متجاهلين لها فى دراسة مقاصد الأحكام الشرعية، واستمر الوضع على هذا النحو رغم ما انتاب الفكر المقاصدى من تطور كبير خاصة على يد الإمامين عز الدين بن عبد السلام والشاطبى. وماكاد صبح القرن العشرين يتنفس حتى جاء الإمام ابن عاشور. فتحدث عن مسألة الحرية ضمن علم المقاصد وخصها بفصل عنون له «مدى حرية التصرف عند

الشريعة ومعنى الحرية ومراتبها»[1]، فكان هذا العمل بمثابة خطوة فى طريق مازال يحتاج المزيد من العمل و الاكتشاف.

١) ماهية الحرية فى المنظور الشرعى:

سأحاول من خلال بعض السطور المتواضعة استجلاء مفهوم الحرية كما تريده الشريعة وذلك باستعراض بعض آراء العلماء فى هذا الموضوع.

أ) ماهية الحرية عند الإمام ابن عاشور:

لقد أورد الإمام ابن عاشور للحرية معنيين، وقال: إن العرب أطلقتهما فى كلامها ثم نبه إلى أن أحدهما ناشئ عن الآخر.

- **المعنى الأول:** «وهى أن يكون تصرف الشخص العاقل فى شؤونه بالأصالة [2]، تصرفاً غير متوقف على رضا أحد لآخر»[3].

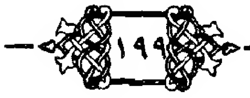
والملاحظ على هذا التعريف، أنه يحرر أهلية الإنسان من سيطرة الغير عليها، وإخراجها من دائرة القصور إلى الكمال، وبالتالى تصبح تصرفات المكلف غير متوقفة على موافقة أى طرف آخر، وهذا يعنى فى الجملة إقصاء جميع مظاهر العبودية والاستعباد للأشخاص.

(١) يرجع إلى فهرس كتاب «مقاصد الشريعة».

(٢) والمقصود بها: إخراج نحو تصرف السفيه سفها ماليا فى ماله، وتصرف الزوجين فيما يتعلق به حقوق الزوجية وتصرف المتعاقدين بحسب ماتعاقدا عليه لان ذلك كله يتوقف على رضا غير المتصرف بتصرفه، لكن ذلك التوقف ليس أصليا، بل جعليا أوجبه المرء على نفسه بمقتضى التعاقد، فهو فى التحقيق تصرف منه فى نفسه بحريته، فهو بحريته وضع لنفسه قيودا لمصلحته.

ابن عاشور: مقاصد، ١٣٠.

(٣) مقاصد ، ١٣٠.



ـ **المعنى الثاني**: «هو تمكين الشخص من التصرف فى نفسه وشؤونه كما يشاءدون معارض»[1].

وهذا التعريف فى نظر ابن عاشور ناشئ عن الأول بطريق المجاز فى الاستعمال، وهو يرمى إلى وجوب تحرير الإرادة التى تحرك فعل الشخص وتصرفه فى شؤونه من كل ضغط يفضى فى نهاية الأمر إلى انحراف الفعل والتصرف عن المقصد الذى يسعى إليه المتصرف.

ثم يلاحظ الإمام ابن عاشور بعد ذلك، إن التعريفين السالفى الذكر جاءا مرادين للشريعة، وأنهما ناشئان عن الفطرة، كما أن المقصد الأصلى من مقاصد الشريعة لا يكتمل تحقيقه فى هذا الجانب، إلا فى استواء أفراد الأمة فى تصرفهم فى أنفسهم، فقال فى ذلك: «إن استواء أفراد الأمة فى تصرفهم فى أنفسهم مقصد أصلى من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية»[2].

ب) ماهية الحرية عند علال الفاسى:

قال فى تعريفها: «الحرية الإسلامية جعل قانوني يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته، وليست حقا طبيعيا يستمد من غريزة الرجل المتناقضة»[3].

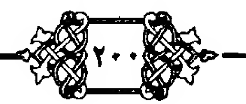
ونستخلص من هذا التعريف عدة ملاحظات هى:

الأولى: إن الحرية عند علال الفاسى مقيدة بوصف الإسلام أى أن مفهومها، صيغ داخل هذا الوصف.

(١) م، ن، ١٣٠.

(٢) مقاصد، ١٣٠.

(٣) مقاصد الشريعة، ٢٤٤.



الثانية: إن الإنسان فى نظره ماكان ليبلغ نيل حريته على الصيغة التى أرادها الإسلام لولا الوحى المنزل من السماء، والرشد الدينى الذى حمله فى طياته.

الثالثة: إن الحرية ليست هى فعل الشخص مايشاء وتركه مايشاء، فإن ذلك يعد مسايرة لطبيعته الشهوانية، وليست فيها استجابة للقانون الإلهى الذى يحكم تركيب الكون والوجود، ولكن الحرية الحقة: هى فعل الشخص مايعتقد أنه استجابة لقانون التكليف الإلهى الذى يحقق كل مافيه الخير لنفسه وللصالح العام.

الرابعة: إن أول خطوة يخطوها الإنسان فى مجال الحرية هى عند إيمانه بأنه مكلف وأنه مسؤول أمام الله على ما كلف به.

ولكن هناك سؤال يتبادر لذهن الباحث هو:

هل الإنسان قبل تحمله لمسؤولية التكليف يكون حرا حرية مطلقة؟

يجيب علال الفاسى على ذلك فيقول: «ليس يعنى هذا أنه حر مادام لم يتحمل فإذا تحمل أصبح حرا مكلفا على مبدأ الحرية الملتزمة كما يعبر الوجوديون[1]، ولكن المقصود أنه يبقى فى فترة النظر والبحث إلى أن يقتنع بأنه مكلف فيكون قد اختار الحرية على الفراغ أوالفوضى، أى عبودية التقاليد

---

(١) الوجوديون: هم أصحاب الفلسفة الوجودية

وللوجودية بالمعنى العام إبراز قيمة الوجود الفردى وهى مذهب كيرجارد وياسبر وعيدبر

والوجودية بالمعنى الخاص: هى المذهب الذى عرضه (ج ب سارتر) فى كتابه الحرية فى الاختيار وهذا مضاد لقول القدماء ان الماهية متقدمة على الوجود

- المعجم الفلسفى: جميل صليبا ٢/ ٥٦٥.

وما التصق به من الوسط الذى نشأ فيه، فإذا اختار الحرية فقد آمن بأنه مكلف، فيصبح حرا لأنه يصبح مسؤولا، ويصبح مسؤولا لأنه يصبح حرا»[1].

جـ) ماهية الحرية عند الخضر حسين:

فى بداية الأمر يحدد الخضر حسين وضعية هذا اللقب فى خطابنا واستعمالنا له اليوم فقال: «ينصرف هذا اللقب الشريف فى مجارى خطابنا اليوم إلى معنى يقارب معنى استقلال الإرادة، ويشابه معنى العتق الذى هو فك الرقبة من الاسترقاق»[2].

ثم بدأ بعد هذا فى بيان مفهوم الحرية فقال: «هو أن تعيش الأمة عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن وعلى قرار مكين من الاطمئنان: ومن لوازم ذلك أنه يعين لكل واحد من أفراده حدا لايتجاوزه، وتقرر له حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالبة»[3].

ونستخلص من هذا التعريف الملاحظات التالية:

الأولى: الحرية وسط بين طرفين هما:

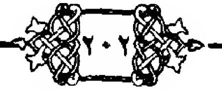
١) فيه إفراط ويتمثل فى تعدي الإنسان الحد الذى قضت أصول الاجتماع التوقف عنده والالتزام به.

---

(١) مقاصد الشريعة، ٢٤٤/٢٤٥.

(٢) محاضرات إسلامية، ١٢، ١٣.

(٣) م، ن، ١٢، ١٣.



٢) في تفريط، ويتمثل فى حرمان الشخص من الاستئثار بمنافع حقوقه ليستأثر بها غيره من الأفراد.

الثانية: إن للحرية معنيين مادى ويتمثل فى تحرير الرقاب ومعنوى ويتمثل فى استقلال الإرادة فى تصرفها من الوصاية والضغط.

الثالثة: يكتمل معنى الحرية عندما يتحقق الصالح العام المتمثل فى أمن الأمة واطمئنانها.

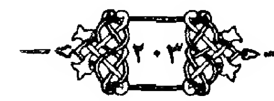
مما سبق عرضه لآراء العلماء حول مفهوم الحرية فى ميزان الشريعة نستخلص أن هذا المعنى لاينضبط إلا بمقومات أربعة:

الأولى: فك الرقاب من الاسترقاق وتحرير الذات من الاستعباد سواء كان ذلك فى حق الأفراد الذين أوقعتهم فى ذلك ظروف ملحة أو حاجة ماسة أوتحت قهر قوة غالبة أو كان فى حق الأمة بإذلالها من قبل سلطان جائر أوعدو غاشم.

الثانية: تحقيق استقلال الإرادة الفردية فى ممارسة تصرفاتها وتسيير شؤونها، دون التوقف على رضا طرف آخر وكذا ممارسة الأمة لحقوقها وواجباتها دون انتظار موافقة جهة أجنبية عنها.

الثالثة: التزام الأمة والأفراد فى تصرفاتهم وأفعالهم بالانضباط بقانون التكليف الإلهى وأى تجاوز لذلك القانون لا يعد من الحرية فى شئ وإنما هو انصياع لهوى واتباع لباطل شهوة.

الرابعة: إقصاء جميع التصرفات التى يتعاطاها الأفراد فى نهاية الأمر إلى



تحقيق الصالح العام لمشروع انطلاقا من تحقيق المصلحة الفردية المشروعة.

وبناء على هذا يمكنني أن أصوغ تعريفا للحريـة فأقول الحرية: هي انسجام فطرى يبين سلوكـات الإنسان والتكاليـف الشرعيـة بذات حرة وإرادة مسـتـقلة غايتها تحقيق الصالح العام.

ثانيا: حفظها من جانب الوجود:

إن أبرز صورة تظهـر حرص الإسلام علـى إقامة الحـرية فى هذا الجانب وتشوف الشـارع إلي تحقيـقها، هى تصـديه لمشكلة الرق، بالرفع له ومعالجـته وكان ذلك بمنهجين:

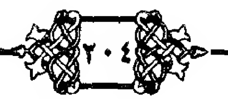
الأول: يرفع الأسـباب المؤدية إليـه وهذا سأتعـرض له فى حفظ الحـرية من جانب العدم.

الثانى: بمعالجة ماهو واقع منه وذلك بأمرين:

أ) الإكـثار من أسـباب رفع الرق وذلك مـن خلال جـملة الأحكام التى شرعت لهذا الغرض وتتمثل فى الصور التالية:

(١) فك الرقبـة الوارد فى الكفارة الواجبـة فى القتل الخطأ قـال تعالى: «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلاخطئا ومن قتل مؤمنا خطئا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله»[١].

(١) النساء، ٩٢، لقد قال الإمام النسفى فى تفسير هذ الآية كـلاما لطيفا جاء فيه: «... إنه لما أخرج نفسا مؤمنة من جـملة الأحيـاء لزمه أن يدخل نفسـا مثلهـا فى جملة الأحرار، لأن إطلاقـها من قـيد الرق كإحيائهـا من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات إذ الرق أثر من آثار الكفر، موت حكما» او من كـان ميتا فأحييناه» سورة الأنعام. ١٢٢)
النسفى: مدارك التنزيل .



(٢) تحرير الرقاب الوارد فى كفارة الظهار[١] فقال تعالى: ﴿**والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا**﴾[٢].

(٣) تحرير الرقبة فى كفارة اليمين الحانثة قال تعالى: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بماعقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أو كسوتهم أوتحرير رقبة**﴾[٣].

(٤) جعله سبحانه وتعالى تحرير الرقاب من المصارف التى تؤدى فيها الزكاة، قال تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب**﴾[٤].

(٥) الترغيب فى تحرير العبيد وجعلها من أفضل أعمال البر قال تعالى: ﴿**فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة**﴾[٥]، ولم يتوقف الترغيب عند هذا الحد بل ازداد قوة عند اشتداد التنافس فى الرقاب النفيسة وذلك فى قوله ﷺ: «أفضل الرقاب أغلاها ثمنا وأنفسها عند أهلها»[٦]، وقوله ﷺ:

---

(١) قال: ابن عرفة «تشبيه زوج زوجة أوذى أمة حل وطؤه أياها لمحرم منه أو بظهر أجنبية فى تمتعقبهما والجزء كالكل، والمعلق كالحاصل».

الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ٢٠٥.

(٢) المجادلة، ٣.

(٣) المائدة، ٨٩.

(٤) التوبة، ٦٠.

(٥) البلد، ١٣.

(٦) أخرجه البخارى فى كتاب العتق، باب (أى الرقاب أفضل) ٣/١١٧ ـ مسلم، كتاب الإيمان، باب (بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال) حديث رقم ١٣٦، ١/٨٩ مالك كتاب العتق والولاء، باب (فضل عتق الرقاب وعتق الزانية وابن الزنا) حديث رقم ١٥، ٢/٧٧٩ ـ ابن ماجه كتاب العتق باب (العتق)، حديث رقم ٢٥٢٩، ٢/٨٤٣ ـ الإمام أحمد حديث أبى ذر الغفارى، ٥/ ١٥٠، ٥/ ١٧١، ٥/٢٦٥.

«. . . ورجل له أمة فعلمها فأحسن تعليمها وأدبها فأحسن تأديبها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران»[1]، وعلق الإمام ابن عاشور على الحديث قائلا: «وأحسب أن من حكمة هذا أن ماكان من العبيد بهذا الوصف يكون بقاؤه تعطيلا. لانتفاع المجتمع به انتفاعا كاملا ويكون إدخاله فى صف الأحرار أفيد لهم»[2].

ب) ويحصل هذا الوجه بالإحسان إليهم فى المعاملة وعدم إهانتهم حتى تحفظ لهم كرامتهم، وكذلك تجد الشريعة تنهى عن التشديد عليهم فى الخدمة، وهذا لما ورد فى قوله ﷺ «لايكلفه من العمل مايغلبه فإن كلفه فليعنه»[3]. كما أمرت الشريعة الموالى بكفاية مؤونة مملوكهم وكسوته وهوما ورد فى قوله

(١) نص الحديث: «ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد ﷺ والعبد المملوك إذا أدى حق الله تعالى وحق واليه ورجل كانت عندة أمة فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها وأعتقها فتزوجها فله أجران». . . أخرجه البخارى كتاب العلم، باب (تعليم الرجل أمته وأهله) ٣٢/١، كتاب الجهاد والسير، باب (فضل من أسلم من أهل الكتاب) ٦/ ٢٠، كتاب الأنبياء، باب (واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها)٤/ ١٤٠، كتاب النكاح، باب (اتخاذ السوارى ومن أعتق جاريته ثم تزوجها) ٦/ ٢٠ ـ مسلم كتاب الإيمان، باب (وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس. .)

حديث رقم ٢٤١، ١/ ١٣٤ ـ ابن ماجه كتاب النكاح، باب (الرجل يعتق أمته ثم يتزوجها)، حديث رقم ١٩٥٦ - ١/ ٦٢٩ - أبو داود كتاب النكاح، باب (فى الرجل يعتق أمته ثم يتزوجها. ، حديث رقم ٢٠٥٣، ٢/٥٤٣ ـ الدار مني كتاب النكاح، باب (فضل من أعتق أمته ثم تزوجها) حديث رقم ٤٦، ٥٥٠، ٥٥١.

(٢) مقاصد، ١٣٢.

(٣) نص الحديث «هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن جعل أخوه تحت يده فيطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولايكلفه من العمل مايغليه فإن كلفه فليعنه أخرجه البخارى، كتاب الأدب، باب (ماينهى من السباب واللعن) ٧/ ٨٥ - الترمذى: كتاب البر والصلة، باب (ماجاء فى الإحسان إلى الخدم)، حديث رقم ١٩٤٥، ٤/ ٣٣٤ ـ أبو داود: كتاب الأدب (فى حق المملوك) حديث رقم ٥١٥٩، ٥/ ٣٦٠ ـ الإمام أحمد حديث أبى ذر الغفارى ٥/١٥٨، ١٦١.

ﷺ «عبيدكم خولكم[1] جعلهم الله تحت أيديكم فمن جعل أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس»[2]. ونهت الشريعة عن ضربهم الضرب الخارج عن الحد اللآزم وإذا بلغ الأمر إلي حدّ تمثيل السيد بعبده عتق عليه.

ومن آكد الحريات التى حرص عليها الإسلام بعد حرية الذوات والأبدان، حرية الآراء والأقوال، لذلك تجد الشرع الكريم قد حكّم قاعدة عظيمة، هى قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قال تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[3]، وكذلك قوله ﷺ «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[4]، من الواضح جدا أن تحقيق هذه القاعدة لايتم إلا بتحرير الأقوال والآراء من أى ضغط خارجى مهما كان مصدره ومهما كانت الظروف الداعية لذلك لأنه بدون هذا العمل سوف تنقلب الحقائق وتعكس الصور. وقد يصبح المنكر معروفا والعكس صحيح وبناء على ماسبق كانت حرية الرأى فى الإسلام حقاً للفرد بالغ الأهمية والخطورة، فلا يجوز أن ينتقص منه ولا يجوز للفرد أن يتنازل عنه، ومن ثم فهو ضرورى لكيان الفرد.

(١) الخول: الذين يتخولون الأمور، أى يصلحونها وذلك بيان لمزيتهم.

ابن عاشور: مقاصد، ١٣٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) آل عمران، ١٠٤.

(٤) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب (بيان كون النهى عن المنكر من الإيمان)، حديث رقم ٤٩، ١/ ٦٩ - الترمذى: كتاب الفتن: باب (ماجاء فى تغيير المنكر باليد أوباللسان أو القلب) حديث رقم ٢١٧٢ وقال عنه أبو عيسى حديث حسن صحيح، ٤/ ٤٦٩ النسائى، كتاب الإيمان، باب (تفاضل أهل الإيمان): ٨/ ١١١، الإمام أحمد ٣/ ٢٠، ٤٩.

ثالثا: حفظها من جانب العدم:

إقامة لهذا الجانب منع الإسلام تجدد العبودية وذلك بقطع السبل المؤدية إليها ورفع أسبابها وهذا هو المنهج الأول الذى سبقت الإشارة إليه سلفا، وبناء عليه أبطلت الشريعة أسبابا عديدة من أسباب الاسترقاق، نسوق منها على سبيل المثال مايلى:

(١) الاسترقاق الاختيارى: هو أن يبيع الإنسان نفسه أو يبيع رب العائلة أحد أفرادها وهذا كان شائعا فى الشرائع السالفة.

(٢) الاسترقاق بسبب الجناية: وذلك بأن يحكم على المجنى ببقائه عبدا للمجنى عليه. ولقد نقل لنا القرآن الكريم صورة من هذا النوع فى قصة يوسف عليه السلام، حيث قال تعالى: ﴿**قالوا جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه**﴾[١]، ثم قال تعالى: ﴿**كذلك كدنا ليوسف ماكان ليأخذ أخاه فى دين الملك**﴾[٢].

(٣) استرقاق السائبة: كما استرقت السيارة يوسف عليه السلام

(٤) الاسترقاق الحاصل فى الفتن والحروب الداخلية بين المسلمين وأبقى الإسلام على الاسترقاق الحاصل عن الأسر فى الحروب مع الكفار من باب المعاملة بالمثل.

ولم يقتصر الإسلام فى حفظ الحرية من هذا الجانب على الناحية المادية

---

(١) يوسف، ٧٥.

(٢) يوسف، ٧٦.



للإنسان، بل امتد عمله إلى عمقه الروحى، بأن جعل الحرية أصلا فى اعتقاده حيث منع إكراه الكفار على الإسلام **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾**[(١)]، وقال تعالى: **﴿ولوشاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[(٢)] وقال أيضا: **﴿قال ياقوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربى وآتانى رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون﴾**[(٣)].

ومن هنا قال الدرينى: «الحرية أصل الاعتقاد إذ لا إكراه فى الدين فكان التحكم منتفيا ومحرما فى الشرع أصلا عقيدة ومعاملة»[(٤)]، وبناء على هذا الأصل أجاز العلماء للذمي مباشرة شعائره الدينية ويؤكد هذا ماجاء فى المعاهدةالتى عقدها خالد بن الوليد مع أهل عانات» ولهم أن يضربوا نواقيسهم فى أى ساعة شاؤوا من ليل أو نهار إلا فى أوقات الصلوات وأن يخرجوا الصلبان فى أيام عيدهم»[(٥)]، وأبعد من هذا ذهب الإمام الشافعى إلى أنه إذا أسلم أحد الزوجين لايجوز عرض الإسلام على الآخر، وعلل الشافعى ذلك بقوله: «إن فى هذا العرض تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة أن لا نتعرض لهم»[(٦)]، والمقصود من هذا الكلام هوعدم المس بحرية اختيارهم فالشريعة بهذا

(١) البقرة، ٢٥٦.

(٢) يونس، ٩٩.

(٣) هود، ٢٨.

(٤) دراسات وبحوث فى الفقه الإسلامى المعاصر، ١/ ٢٩.

(٥) أبو يوسف: الخراج، ١٤٦، (مصر المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ)

(٦) الزيلعى: شرح الكنز، ٢/ ١٧٤. (مصر. مطبعة بولاق، ١٣١٥هـ).

لا توفر الحرية للمسلمين فحسب، بل الذين يعيشون تحت مظلة الإسلام وهم غير مسلمين يتمتعون بنفس الحق.

إن الشريعة كما عملت بحرص شديد لصيانة حق الحرية للأفراد من الضياع والاعتداء عليها، عملت فى الجانب المقابل على حماية هذا الحق من التعسف فى استعماله والإفراط فى ذلك، وتماشيا مع هذا المبدأ. أوجبت الشريعة الحجر على المكلفين الذين زاغت تصرفاتهم عن جادة الصراط المستقيم وذلك مثل الرضا بالرق والإسراف فى إتلاف المال وفى هذا قال تعالى: **﴿ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما﴾**[1]، وكذلك الإلقاء باليد إلى التهلكة، قال تعالى: **﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾**[2]، وقال الإمام المقرى فى هذا السياق« وقد يحجر على العبد فى حقه لنفاسته فيصير حقا لله تعالى كالرضا بالرق والسرق فى المال والإلقاء باليد إلى التهلكة»[3].

والنتيجة التى نستخلصها مما سلف عرضه تتمثل فيما يلى:

(١) من الصعب الفصل بين أنواع الحريات بعضها عن بعض فهى صفة كلية لاتقبل التجزئة.

(٢) إن حرية الإنسان مرتبطة بحياته، وهى حاجة ملحة له، فإذا فقد الإنسان حريته فقدذاته.

(١) النساء، ٥.

(٢) البقرة، ١٩٥.

(٣) القواعد، ٢/٤١٧، تحقيق ودراسة، أحمد بن عبدالله بن حميد (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامى).



الفصل الثالث

الحاجي والتحسيني

أولا: الحاجي:

أ) ماهية الحاجي:

عرفه الإمام الشاطبي بقوله:

«مايفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلي الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة». (1)

وعرفه أحمد زروق فقال:

«الحاجي: ما أدى فقده لخلل غير مستهلك». (2)

وعرفه الشيخ ابن عاشور بقوله:

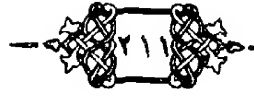
«الحاجي: وهو ما تحتاج الأمة إليه لا قتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن بحيث لولا مراعاته لما فقد النظام ولكنه كان علي حالة غير منتظمة فلذلك كان يبلغ مبلغ الضروري». (3)

---

(1) الموافقات، ٢/ ١٠,١١.

(2) قواعد التصوف، (القاعدة ٧٨)، ٤٧.

(3) مقاصد، ٨٢.



وعرفه الدريني فقال:

«المقاصد الحاجية: كل ما يدفع أو يرفع حرجا عن الناس أو مشقة بالغة غير مألوفة في حياتهم ولاسيما في معاملاتهم واقتصادهم». [1]

والذي نستخلصه من هذه التعاريف أنها تتفق في نقاط ثلاث.

١)أن الحاجي دون الضروري في استدعاء المكلفين له.

٢) أن الحاجى يستفاد به من حيث التوسعة ودفع المشقة عن المكلفين ورفع الحرج عنهم فى أعمالهم وتصرفاتهم.

٣) إن فقدان الحاجى لا يفضى إلى فساد النظام جملة كما فى الضرورى وإنما يؤدى إلى الخلل فى سيرته فتصير غير منتظمة.

ب) تطبيقات الحاجي:

إن ماشرع من التكاليف الحاجية لايقل شمولا عن التكاليف الضرورية لشؤون الحياة ومن ثم فهى موجودة فى العبادات والعادات، والمعاملات، والجنايات. وسأتعرض لكل واحدة منها بإيجاز.

١) العبادات: والحاجة هنا ظاهرة في شرعية الرخص المخففة للمشقات اللاحقة بالمكلف عند قيامه بالوظائف الشرعية كإباحة التيمم عند العجز عن إستعمال الماء وقصر الصّلاة للمسافر، وإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر أيضا ورفع قضاء الصّلاة عن الحائض.

---

(١) فتحي الدريني: أصول التشريع الإسلامي (لبنان، دار الكتاب ١٣٦٦ ـ ١٣٦٧هـ ـ١٩٧٦ـ ١٩٧٧) ، ٥٣٠.

٢) العادات وتظهر الحاجة هنا فى استجلاب الرخص كجواز أكل الميتة للمضطر، وكذا شرب جرعة الخمر لدفع الغصة ومن هذا القبيل شرعت الزكاة للمواساة، وإباحة الصيد وإن لم يتأت فيه إراقة الدم المحرم مايتأتى بالذكاة الأصلية، والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلا ومشربا وملبسا ومسكنا على جهة القصد من غير إسراف ولاتقتير.

٣) المعاملات: والحاجة هنا ظاهرة فى إجازة بعض الجهالات فى النكاح بناءعلى ترك المشاحة كما فى البيوع، وكذا اشتراط الولى وإباحة الطلاق، والخلع»[1] وكذا عدة[2] المطلقة وتشريع حد القذف لصيانة الأعراض لمن اعتبر حفظ العرض من الحاجيات ومن هذا القبيل البيع على مذهب من قال إنه من الحاجيات»[3]، وكذا الإجارة»[4]، لأنها مبنية على مسيس الحاجة

---

(١) عرفه ابن عرفة بقوله:

«عقد معارضة على البضع تملك به المرأة نفسها ويملك به الزوج العوض» الرصاع: شرح حدود ابن عرفة، ١٨٨.

(٢) قال فيها ابن عرفة:

«العدة: مدة منع النكاح لفسخه أوموت الزوج أو طلاقه»

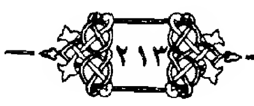
الرصاع: شرح الحدود، ٢١٤.

(٣) لقد ذكر الشاطبى فى الموافقات أن مسألة عد البيع من الضرورى أو الحاجى مختلف فيها بين العلماء وذلك عندما قال: «... والإشهاد فى البيع إذا قلنا إنه من الضرورى»

الموافقات: ٢/١٣، وظهر من هذا الكلام أن الشاطبى يذهب إلى عد البيع من الضرورى وإلى هذا يذهب إمام الحرمين كما نقل عنه ابن سبكى ذلك حيث قال:

«تصحيح البيع آيل إلى الضرورى فإن الناس لم يبذلوا ما بأيديهم لمجرد ذلك إلا لضرورة ظاهرة «الإبهاج، ٣/ ٣٦، بينما ذهب الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع إلى أن البيع والإجارة من الحاجيات، فقال: «الحاجى: وهو ما يحتاج إليه ولايصل إلى حد الضرورة كالبيع والإجارة، حاشية العطار على جمع الجوامع، ٢/ ٣٢٣، وإلى نفس القول ذهب ابن الحاجب فى كتابه منتهى الوصول، ١٣٤، وكذا الشنقيطى فى نشر البنود ٢/ ١٨١.

(٤) قال ابن عرفه فيها:==



إلى السكن مع القصور عن تملكها، ويلحق بها السلم [1]، والشفعة [2]، والمزارعة[3] وغيرها ومن هذا القبيل منع الغرر[4]، البين - الفاحش - وكذا إدمار الأموال وإمساك ما هو فوق الحاجة منها عن الرواج والتداول بين الناس.

٤) الجنايات: وتظهر الحاجة في الحكم باللوث[5] والقسامة[6]، وضرب

== «بيع منفعة ما أمكن نقله غير سفينة ولاحيوان لايعقل بعوض غير ناشئ عنها بعضه يتبعض بتبعيضها».

الرصاع: شرح الحدود، ٣٩٢.

(١) قال ابن عرفه:

«عقد معاوضة يوجب عمارة ذمة بغير عين ولا منفعة غير متماثل العوضين»

الرصاع: شرح الحدو ٢٩١.

(٢) قال ابن عرفه:

«استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بثمنه»

الرصاع: شرح الحدود، ٣٥٦.

(٣) قال ابن عرفة:

«المزارعة: شركة فى الحرث»، الرصاع شرح الحدود، ٣٩٠

(٤) قال ابن عرفة:

«ماتردد بين السّلامةوالعطب».

(٥) قال ابن عرفة:

«سمح القرينان: هو الأمر الذى ليس بالقوي»، وعلق الشارح فقال: «إطلاقه على القرائن الظاهرة الدالة على القتل».

الرصاع: شرح الحدود،٤٨٧.

(٦) قال ابن عرفه:

«حلف خمسين يمينا أو جزءها على إثبات الدم»

أما عن سبب القسامة فقال: «ثبوت ما هو مظنة لإضافة قتل الحر المسلم الآدمى»

الرصاع:شرح الحدود، ٤٨٤.

الدية على العاقلة وتضمين الصناع لما تحت أيديهم، وإقامة القضاء والوزعة والشرطة.

وفى نهاية هذا العرض نستخلص النتائج التالية:

١) إن عناية الشريعة بالحاجى تقارب عنايتها بالضرورى

٢) إن جميع الأحكام التى قرر الفقهاء تغيرها وتبدلها عبر الزمان والمكان، إنما يرجع ذلك إلى حاجات الناس واعتبار عوائدهم[١] عامة كانت أم خاصة، وذلك استجابة لداعى الحاجة.

٣) «إن الحاجة يخصص بها الأصل العام وتقدم فى الاعتبار على ماتقضى به القواعد العامة عند التطبيق على مسألة معينة منعا للضرر والمشقة غير المألوفة ونفيا للحرج[٢]».

٤) إن الفقهاء قد أقروا فى قواعدهم:

إن الحاجة تنزل منزلة الضرورة فى إباحة المحظور.

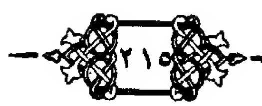
ثانيا: التحسينى:

أ) ماهية التحسينى:

عرفه إمام الحرمين بقوله:

(١) العوائد: جمع عادة، وقد عرفها ابن جزى فقال «هى غلبة معنى من المعانى على الناس وقد تكون هذه الغلبة فى جميع الأقاليم وقد تختص فى بعض البلاد أو بعض الفرق».
تقريب الوصول إلى علم الأصول ١٤٨.

(٢) الدرينى، أصول التشريع، ٥٣٠.



«الضرب الثالث: مالا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة أوفى نفى نقيض لها»[1].

والملاحظ من هذا التعريف أن هذه المرتبة، هى بمثابة استحثاث على مكارم الأخلاق وإيجابها على الفرد والمجتمع، بينما يرى إمام ا لحرمين أن وضع «الإستصلاح» ينافى أن يكون الإيجاب على كافة المكلفين فى عموم الأوقات، وذلك لعسر الوفاء به، كما أن القدر الذى يقتضيه الاستصلاح، «لا ينضبط بقدر أفهام المكلفين ومداركهم»[2].

وبناء على هذا يطرح هذا التساؤل:

فإذا عسر الضبط وتعذر الإيجاب العام فما العمل؟

ويجيب إمام الحرمين على ذلك فيقول: «يثبت الشارع وظائف تدعو إلى مبلغ المقصود الواقع فى علم الغيب وإذا كان هو لاينضبط فى عينه لنا، ويعضد هذا القسم فى غالب الأمر بأمور جبلية حتى كأن الشريعة تتأيد بموجب الجبلة والطبيعة فيكِلُ إليها قدراً ويثبت للوظائف قدراً»[3].

ومثال ذلك النجاسات التى هى قذرة فى حكم الجبلية، واجتناب قذارتها أهم وأكبر فى مكارم الأخلاق والمروءات من اجتناب الشعت والغبار لأن حصولها يقدح فى صحة العبادات والطاعات.

---

(١) البرهان، ٢/ لوحه ٩٠٣.

(٢) م. ن، ٢/ لوحه ٩١٧.

(٣) م. ن، ٢/ لوحه ٩١٧.

وعرفه الإمام الشاطبى بقوله:

«التحسينات: الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التى تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[1].

والذى نلاحظه على تعريف الإمام الشاطبى أنه لايخرج فى مؤداه عما قاله إمام الحرمين فى تعريفه السابق.

وعرفه زروق فقال:

«التكميلى: ماكان وجوده أولى من فقده»[2].

والملاحظ على هذا التعريف أنه لم يتعرض لماهية المعرف وإنما أشار إلى أفضلية وجوده على فقده.

وعرفه الشيخ ابن عاشور فقال:

«المصالح التحسينية، هى عندى ماكان بها كمال حال الأمة فى نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع فى مرآى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا فى الاندماج فيها: أوفى التقرب منها»[3].

والذى نستشفه من هذا التعريف أن نظرة الشيخ ابن عاشور للتحسينى تمتاز بالشمولية وذلك ظاهر من صيغة كلامه، حيث جعل تحقق هذه المرتبة يكمن فى تحسين مظهر الأمة وتقوية سلطان هيبتها ترغيبا للآخرين فيها،

(٢) الموافقات ٢/ ١١.

(٣) قواعد التصرف، (القاعدة ٧٨)، ٤٧.

(٣) مقاصد، ٨٢، ٨٣.



اندماجا وتقربا، ويرى أن هذه المرتبة مما يراعى فيها مدارك المكلفين وأفهامهم مثل ماذهب إليه إمام الحرمين فى بيان التحسينى.

وبناء عليه فإن إقامة التحسينى فى صورة مكتملة. متعذر الحصول بالعمل المنفرد، سواء كان ذلك من قبل الأفراد أو الجماعات وإن كان فى الإمكان تحقق بعض صوره بهذا العمل.

وبهذا أظن أن مفهوم التحسينى قد أصبح واضحا، ويزداد ذلك بمعرفة تطبيقاته.

ب) تطبيقات التحسينى:

وتتجلى هذه التطبيقات فيما شرع من الأحكام لحفظ الكليات الست فى هذه المرتبة، وسأتعرض لكل واحدة منها بإيجاز.

١) حفظ الدين: شرع لهذا الغرض الطهارة بالنسبة للصلوات وستر العورات وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات وإخراج الأطيب والأعلى من الأموال فى الزكوات والإنفاقات وآداب الرفق فى الصيام، ويدخل فى هذا الباب منع الدعوات الضالة التى لا تمس أصل الاعتقاد، ولكن بتكاثرها تؤدى إلى إحداث الشكوك حول المقررات الإسلامية.

٢) حفظ النفس: ويتم هذا بالإحسان إليها والرفق بها وكذلك التزام آداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار فى المتمولات ويدخل فى هذا الجانب أيضا حمايتها من الدعوات الباطلة والسب وغير ذلك مما لايمس أصل الحياة، كما يمنع أيضا قتل الحر بالعبد وقتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد.

٣) حفظ العقل: ويتم بمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم تكن هناك نية شر بها طبقا لقوله تعالى «فاجتنبوه»[١]، إذا حمل على المجانبة بإطلاق، كما يرى ذلك الإمام الشاطبى»[٢]، وكذلك منع الذميين من إعلان الشرب للمحرمات وبيعها فى أوساط المسلمين ولو كان المشترون ذميين ومن هذا القبيل توفير وسائل التعليم والمعرفة، وتسهيل استعمالها لكافة الأفراد دون إقصاء لأى طرف كان.

٤) حفظ النسل: وفى هذا الجانب الإمساك بمعروف أو التسريح بإحسان من عدم التضييق على الزوجة، وكذلك بسط الرفق والتواد والتراحم وإشاعة السكينة فى المعاشرة وحرم على المرأة خروجها إلى الطرقات بزينتها، مصداقا لقوله تعالى: «وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولايبدين زينتهن إلا ما ظهر منها»[٣]، وعلق أبو زهرة على هذه الآية بقوله: «إن هذا من قبيل التحسينات لأنه حفظ لكمال الأصل ولأنه شرف وكرامة ومنع للمهانة والتبذل الذى تقع فيه النساء اليوم»[٤].

٥) حفظ المال: وفى هذا المجال منع بيع النجاسات وفضل المأكولات والمشروبات، وحرم الغرر والخداع والنصب، وهذه التصرفات لا تتعلق بأصل المال. وإنما تتعلق بإرادة التصرف فيه عن بينة ومعرفة، وكذلك وجوب الإدراك الصحيح لطرق الكسب ومسالكه وكذا الخسارة لما فيها من اعتداء على إرادة المتصرف وكذلك التورع فى كسبه واستعماله وبذله على المحتاجين.

---

(١) المائدة، ٩٠.

(٢) الموافقات، ٤/ ٣٢.

(٣) النور، ٣١.

(٤) أصول الفقه، ٣٤٩ - ٣٥٠.

٦) **حفظ الحرية**: ويتمثل فى سلب العبد مقام الشهادة والإمامة وسلب المرأة إنكاح نفسها ومشروعية طلب العتق بالمكاتبة(١)، والتدبير(٢) وكذا أم الولد(٣)، وتحرير العبد بالضرب والتمثيل، وكذلك تسهيل وسائل التعبير عن الآراء للجميع، واحترام الرأى المعارض.

ثالثا: المكملات:

أ) شرط اعتبار التكملة

إن كل تكملة كى يصح اعتبارها فى أصلها، يجب أن تخضع لشرط، ألا وهو أن لايعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، لأن التكملة إذا أفضت إلى إلغاء أصلها حال اعتبارها فلا يصح قبولها.

ودلل الشاطبى على ذلك بوجهين:

١) **الوجه لأول**: إذا عادت التكملة على الأصل بالإبطال، فإن ذلك يفضى حتما إلى إبطال التكملة فى ذاتها، لأن التكملة مع ماكملته، كالصفة مع الموصوف، لأن اعتبار الصفة إذا أدى إلى إلغاء الموصوف لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا، إذن فاعتبار التكملة من هذه الجهة لا معنى له فيحتفظ بالأصل ولايزاد عليه»(٤).

(١) قال ابن عرفه:

«الكتابة: عتق على مال مؤجل من العبد موقوف على أدائه»، الرصاع: شرح حدود ابن عرفة ٥٢٤

(٢) قال ابن عرفه:

«عقد يوجب عتق مملوك فى ثلث مالكه بعد موته بعتق لازم»، الرصاع شرح حدود ابن عرفه ٥٢٢.

(٣) قال ابن عرفه: « هى الحر حملها من وطئ مالكها عليه جبراً». الرصاع: شرح حدود ابن عرفه، ٥٢٦.

(٤)الموافقات، ٢/ ١٤.

٢) **الوجه الثانى:** «لو قدرنا تقديرا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى لمابينهما من التفاوت»[١]، وضرب الشاطبى أمثلة لهذا تقتصر على اثنين منها:

- **المثال الأول:** أن حفظ الأنفس كلى ضرورى، وحفظ المروءات مكمل له مستحسن، فحرمت النجاسات حفظا للمروءات وإجراء لأهلها على محاسن العادات، فإذا قضت الضرورة بتناول النجس لحفظ الأنفس فلا نبالى بفوات المروءات فى جانبها لأن أصل حفظ النفس مقدم على مكمله[٢].

- **المثال الثانى:** إن أصل البيع يعد ضروريا ومنع الغرر والجهالة من المكملات لأصل البيع، فلو اشترط نفى الغرر والجهالة جملة لانحسم باب البيع[٣].

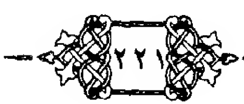
ب)مكملات الأصول:

١) مكملات الضرورى:

إن الفروع التكميلية للأصول الضرورية لا يمكن حصرها فى صفحات محدودة، لأنها تفوق من حيث التعداد. أصولها والسبب فى ذلك أن الأصل الواحد يحظى بعدة مكملات فى نفس القضية ومن هنا فإننى أكتفى ببعض الأمثلة للبيان فقط.

- **المثال الأول:** إن المسلمين مطالبون بإقامة الصلاة كأصل ضرورى لحفظ الدين، وشرع معها الأذان والإقامة، وطلب من المسلمين أن يؤدوها جماعة

(١) م، ن، ٢/ ١٤.
(٢) م، ن، ٢/ ١٤.
(٣) م، ن، ٢/ ١٤.



تكملة لأصلها حتى تكون فى أتم صورة.

المثال الثانى: إن ولى الأمر مطالب بإقامة القصاص، للحفظ من الجروح والتلف، وشرع معه التماثل فيه مع أنه لاتدعو إليه ضرورة ولاتظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلى لأن قتل الأعلى بالأدنى قد يكون سببا فى إثارة النفوس ودفعها إلى الانتقام.

المثال الثالث: حرم الخمر حفظا للعقول وألحق به تحريم شرب القليل منه رغم عدم إفضائه إلى السكر وألحق به أيضا حرمة بيعها وعصرها وأكل ثمنها وغير ذلك كالتكملة لأصل المنع.

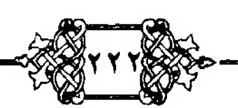
المثال الرابع: حرّم الزنا حفظا للأنساب ومنع تكميلا له النظر إلى الأجنبية ولمسها والخلوة بها سدا لطرقه.

المثال الخامس: شرع البيع لحفظ الأموال على مذهب من قال: إنه من الضرورى، وشرع معه كالتكملة له الإشهاد عليه، والعفو عن الغدر اليسير ومنع التعامل بالربا.

وفى الأخير أشير إلى ملاحظة هامة يجب الانتباه إليها وهى:

إن حمادى العبيدى قد ذكر نقلا عن الشاطبى مانصه «وقد مرأن المصالح لا تعدو الثلاثة أقسام وهى الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويليها مكملاتها ولازائد على هذه الثلاثة المقررة فى كتاب المقاصد[1].

(١) الشاطبى ومقاصد الشريعة ١٢٣.

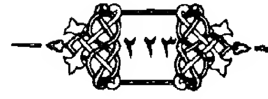


ولما انتهى من عرضه هذا خلص إلى نتيجة جاء فيها «ويتضح من هذا النص أن هناك نوعين من المقاصد فى كل قسم من الأقسام الثلاثة التى بيناها، مقاصد أصلية ومقاصد تابعة أو مكملة»[١].

«إن هذا الكلام فى نظرى فيه تداخل عندما جعل المصالح التكميلية للأصول الثلاثة - الضرورات والحاجات والتحسينات - شيئا واحدا مع المقاصد تابعة للمقاصد الأصلية، ولعل مايثير الغرابة هنا عندما ينسب هذا الكلام للإمام الشاطبى فيقول محيلا على «الموافقات»، ودور المقاصد المكملة تثبيت المقاصد الأصلية «والترغيب فى طلبها»[٢]، بينما النص الأصلى للإمام الشاطبى يقول فيه «وذلك أن مانص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلى ومقو لحكمته ومستدع لطلبه وإدامته»[٣]، فلا يوجد أثر فى هذا النص لكلمة المكملات، كما نلاحظ أن الإمام الشاطبى عبر بعبارة المقاصد التوابع عندما تحدث عن المقاصد الأصلية.

إذن فالإشكال بين احتمالين إما أن يكون العبيدى قد نقل النص نقلا عن الإمام الشاطبى، وهذا غير صائب وقد اتضح فساده، وإما أن يكون قد تصرف فى النص فحمّل كلام الإمام الشاطبى مالم يحتمل، وبهذا قد يكون قد قرر شيئا مناقضا لماقصده الإمام الشاطبى، والدليل على ذلك من وجهين.

(١) م، ن، ١٢٣.
(٢) م، ن، ١٢٤.
(٣) الموافقات. ٢/٣٩٧.



- **الوجه الأول**: أن التكميلات أفعال يقـوم بها المكلفون إتيانا وتركا، وذلك صيانة لأصولها الضرورية والحاجية والتـحسينية من الانخرام، بينما نجد المقاصد التابعة، هى حظوظ المكلفين تزاحم المقصد الأصلى فى الأحكام التى كلف بها العباد لتـحقيقه والقـيام به، لبيان هذا يقول الإمـام الشاطبى: «العمل إذا وقع على وفق المقاصـد التابعة فـلا يخلو أن تصاحبـه المقاصد الأصلية أو لا، فـأما الأول فعمل بـالامتثال فلا إشكال، وإن كـان سعيا فى حظ النفس وأمـا الثانى فعمل بالحظ والهوى مجردا»[1].

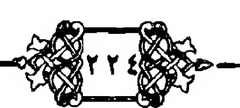
- **الوجه الثانى**: إن المكمـلات إذا انعدمت حـول أصولهـا تبعـدها عن الورع، وتجعلها عرضة لـلانتهاك والوقوع فيها بينما المقاصـد التابعة إذا انعدمت حول المقاصد الأصلية زادتها علوا فى مراتب الورع.

وبناء على ماسلف ذكره فإن المصالح التكميليـة ليست هى المقاصد التابعة بل هما مختلفان فى الوضع والأثر كما تبين لنا والله أعلم.

٢) مكملات الحاجى:

وللحاجى كمـا للضرورى مكملات، تجعل إقامـته على أتم صورة وأداءه على أحسن، وجه، ومن هذه المكمـلات، رفع حكم النجاسات فيمـا إذا عسر إزالتهـا والجمع بين الصـلاتين فى السفر الذى تقـصر فـيه الصلاة وكـذا جمع المريض الذى يخاف أن يغلب على عقله، وكذلك إقامة الصلاة من جلوس لمن عجـز عن القيـام لها وبالإيمـاء لمن عجز عـن الركوع ومن هذا البـاب، اعتـبار

(١) م، ن، ٢/٢٠٧.



الكفء، ومهر المثل فى الصغيرة ، فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح فى الصغيرة وكذلك الشهرة فى النكاح وجعل الطلاق ثلاثا دون ماهو أكثر ومن هذا القبيل اعتبار الإشهاد والرهن[1] من مكملات البيع لمن قال: إنه من الحاجى، كما أبيح لولي القتيل العفو عن القصاص إما فى مقابل الدية أو بالمجان.

٣) مكملات التحسيني:

ومن مكملات هذا الأصل التقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وكذا بنوافل الطاعات، ومن هذا القبيل آداب الأحداث ومندوبات الطهارات، والإنفاق من نفائس المكاسب وكرائم الأموال، وكذلك الاختيار فى الأضحية والعقيقة وكذلك منع خطبة الرجل على خطبة أخيه وسومه على سوم أخيه والنهى عن التمثيل والغدر فى العقوبات واختيار أنفس الرقاب فى العتق تبرعا وتطوعا: ويقول الإمام الشاطبى «ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات وكذلك التحسينات كالتتمة للحاجيات فإن الضرورات هى الأصل للمصالح»[2].

(١) قال ابن عرفه:

«الرهن: مال قبضه توثق به فى دين».

الرصاع: شرح حدود ابن عرفه، ٣٠٤.

(٢) الموافقات، ١٣/٢.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الرابع
مسالك الترجيح بين أصول المقاصد وكلياتها عند التعارض

أولا: الضروري أساس أصول المقاصد:

إن هذا المبحث يتضمن معرفة القواعد الخمس وشرحها والتي وضعها الإمام الشاطبي لبيان أن الضروري أصل لما دونه من الحاجي والتحسيني، كما بين مدى التأثير المترتب من اختلال إحدى الأصول الثلاثة على الباقين، وكيفية المحافظة عليها من وقوع ذلك، ويزداد هذا الأمر وضوحا عند تعرضنا لشرح هذه القواعد.

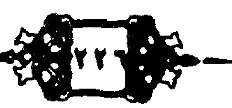
القاعدة الأولى:

«إن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي»[1]

- بيان القاعدة: إن مصالح الدين والدنيا مبنية على رعاية الكليات الستة لأن انخرامها يفضي إلى إلغاء الوجود الدنيوي فيما يتعلق بالمكلفين والتكليف، وكذلك قيام الجانب الأخروي فلا سبيل إليه إلا بالمحافظة على ذلك.

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين والفهم للدين ولو عدم النسل لانعدم

(١) الموافقات، ١٦/٢.



استمرار الوجود في الحياة، ولو عدم المال لم يبق عيش: ولوعدمت الحرية لارتفعت المسؤولية ولفقد أساس التكليف، فإن ارتفاع هذه الكليات الستة برمتها يفضي إلى عدم البقاء على الجملة. وهذا كله معلوم.

والأصل الحاجي إنما هو حائم حول حمى الضروري وخادم له فهو يتردد عليه تكميلا له والسير به في مسالك الاعتدال والتوسط في جميع الأمور، حتى تكون جارية على وجه لاإفراط فيه ولا تفريط[1].

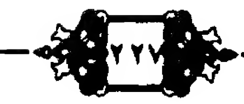
ونفس الأمر قائم في التحسينات، فهي إما أن تكمل ماهو حاجي أو ماهو ضروري، فإذا كملت ماهو ضروري فذلك ظاهر، وإن كملت ماهو حاجي فالعلاقة متعدية، لأن الحاجي مكمل للضروري، والمكمل للمكمل مكمل، «فالتحسينات إذن كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه»[2].

- القاعدة الثانية:

«إن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقين بإطلاق»[3].- بيان القاعدة: لقد ثبت من القاعدة السابقة أن الضروري أصل للحاجي والتحسيني فهي كالفروع بالنسبة إليه، أو كالصفة لأصلها الموصوف بها فإن اختلال الأصل يؤدي إلى اختلال الفرع بإطلاق، لأنه إذا اختل الأصل اختل مايلحق به من باب أولى.

---

(١) م، ن، ٢/١٧.
(٢) م، ن، ٢/١٨.
(٣) م، ن، ٢/١٦.



فلو قدرنا ارتفاع أصل النكاح لم يبق لاشتراط الولى وصيغة العقد، والإشهاد عليه والطلاق والخلع معنى فى الوجود والاعتبار، لأن أصلها الذى ترتبط به، وتستمد منه سبب وجودها مرفوع، وكذلك لو ارتفع أصل البيع، لم يبق للغرر والجهالة والغبن الفاحش سبب فى الاعتبار، وكذلك لو ارتفع الصيام، لم يبق لرخصه الإفطار والقضاء وكفارة الإفطار العمد معنى فى الوجود والاعتبار.

والجدير بالذكر هنا: أن هناك تكاليف ذات وجهين، وجه تعتبر به أصولا فى أنفسها، فلا يرفعها ارتفاع غيرها، ووجه تعتبر به كالفرع للأصل الذى ألحقت به فهى هنا مرفوعة بارتفاع أصلها «وذلك كحكم القراءة والتكبير وطهارة الحدث والخبث فى الصلاة، فهذه إذا اعتبرت فروعا لأصل الصلاة لزم ارتفاعها بارتفاع أصلها: وإذا اعتبرت على أنها أصول مستقلة لا يرفعها ذلك: لأن ارتفاع الأصل لا يرفع غيره من الأصول الأخرى. ولو كان هذا الأخير جزءا من ماهيته من جهة أخرى. ويقول الإمام الشاطبى فى هذا الصدد «إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران، اعتبار من حيث هى من أجزاء الصلاة واعتبار من حيث أنفسها، فأما اعتبارها من الوجه الثانى فليس الكلام فيه، وإنما الكلام فى اعتبارها من حيث هى أجزاء مكملة للصلاة وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف»[1].

والذى نستخلصه مما سبق أن الفروع والأوصاف معان لا تقوم بأنفسها

(١) م، ن، ٢/١٩.

عقلا وكذلك ماكان فى حكمها، وبناء على هذا، لم يصح القول: ببقاء المكمل مع انتفاء المكمَّل وهو المطلوب.

القاعدة الثالثة:

«إنه لايلزم من اختلال الباقين اختلال الضرورى»[1].

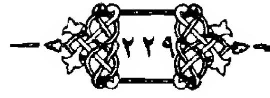
- بيان القاعدة: إن الضرورى مع غـيره فى هذا الوضع، كالموصوف مع أوصافـه، فهذه الأخـيرة لا تفـضى إلى ارتفاع الموصوف بارتـفاعهـا. وكذلك هوالشأن لمسألتنا هذه.

فلو فرضنا ارتفاع التكبير وقراءة غير الفاتحة عند من يرى أن الفاتحة فرض تبطل الصلاة بتركها، وستر العورة، لا يرفع أصل الصلاة ولايبطلها وكذلك لو انعـدم الخلع والنفقـة وأجرة الرّضـاع لا ينعـدم أصل النكاح ولا يبطل بذلك، ومن هذا القبيل لو تخلف التـماثل فى القصاص واللوث والتدمـية فإنه لايرفع أصل القصاص ولايلغيه.

هذا إذا كـان المكمـل لايدخل فى تركـيب الماهيـــة ولا يعـد جـزءاً من أجزائها. أمـا إذا كان كذلك فهـو ركن من أركانها وقاعـدة من قواعد الأصل، لأن الأصل ينخـرم بانخرام قـواعـده فى هذه الحالة، كـالسـجود والركـوع فى الصلاة، واشتراط الولى فى النكاح، والشـهادة فى حد الزنى، وحولان الحول فى الزكاة وغيرها، ويعلق الإمام الشـاطبى على ذلك فيقول: «والوصف الذى شأنه هذا ليس من المحسنات ولامن الحاجيات ولامن الضروريات»[2].

(١) م، ن، ٢/١٦.

(٢) م، ن، ٢/٢٠.



القاعدة الرابعة:

«إنه قد يلـزم من اختلال التـحسـينى بإطلاق والحاجى بإطلاق اخـتلال الضرورى بوجه ما»[1].

- بيان القاعدة: أن الإخلال الذى يقـصده الشاطبى فى هذه القاعدة هو أن لا يأتى بها المكلف مطلقا أو أن يأتي بنزر قليل منها أو يأتى بجملة منها، إذا مـا لوحظت وجد المتـروك والمخل به هو الغـالب. والبـرهان على صحـة هذه القاعدة قائم من وجهين:

١) **الوجه الأول:** إن الأصول الثلاثة تختلف درجـة اعتبارها وتأكدها فى استدعاء المكلفين لهـا، فالضروريات آكدها من هذا الوجه وتليهـا الحاجيات ثم التحـسينات وهى بهذا التـدرج فى الاعتبار ترتبط ارتبـاطا وثيقا، فكل مـرتبة لما فوقها بمثـابة الحمى حولها، ومن هنا فأى جـرأة على الحمى هى جرأة على من يحميه ذلك الحمى، وبذلك يكون المخل بالمكمل مخلاً بالمكمل بوجه ما، وهذا مصـداقا لقـوله ﷺ «كالراعى يرعى حـول الحمى يوشك أن يقع فـيه»[2]، وبهـذا اتضح أن الإخـلال بأحد المـرتبتين بـإطلاق قد يعـرض الضـرورى إلى الاختلال بوجه ما، والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها مايلى:

أ) إن الصلاة أصل تشكل أجزاء ماهيته أركانها وفرائضها ولها مكملات، وهى المندوبات، والمستحبات كستر العورة وإستقبال القبلة، والتكبير و التسبيح،

---

(١) م، ن، ٢/١٦.

(٢) سبق تخريجه.

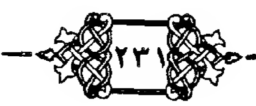


وقراءة السورة وغيرها، فالمخل بهذه المندوبات بإطلاق متطرق إلى الإخلال بالأركان والفرائض بوجه ما وكذلك لو اقتصر المصلى فى صلاته على فرائضها وأركانها لا يوجد فى صلاته ما يستحسن، وقد تكون إلى اللعب أقرب منها إلى العبادة المفروضة.

ب) إن لعقد البيع مكملات هى بمثابة النوافل لأصله كانتفاء الغرر والجهالة وكون المبيع معلوما ومنتفعا به شرعا، وأن يحصل للمتعاقدين أولأحدهما مقصودا منه فالجرأة على هذه النوافل بالإلغاء جرأة على أصل العقد للإخلال به بوجه ما، و قد يكون عدم العقد أحسن من وجوده فى هذا الوضع.

٢) **الوجه الثاني**: ماساقه الإمام الشاطبى للبرهان على هذه القاعدة، حيث قال: «إن مجموع الحاجيات والتحسينات ينتهض أن يكون كل واحد منها كفرد من أ فراد الضروريات، وذلك أن كمال الضروريات - من حيث هى ضروريات - إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة من غير تضييق ولاحرج، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات ومكارم الأخلاق موفرة للفصول مكملة للأطراف حتى يستحسن ذلك أهل العقول، فإذا أخل بذلك لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت واتصف بضد ما يستحسن في العادات فصار الواجب الضروري متكلف العمل، وغير صاف فى النظر الذى وضعت عليه الشريعة وذلك ضد ما وضعت عليه وفى الحديث «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[1]، فكأنه لو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعا

(١) أخرجه مالك فى الموطأ بلفظ، أنه قد بلغه أن رسول الله ﷺ قال: «بعثت لأتمم حسن الأخلاق» قال ابن عبدالبر: هو حديث مدنى صحيح متصل من وجوه صحاح عن أبى هريرة وغيره. الموطأ، كتاب حسن الخلق: باب (ماجاء فى حسن الخلق) ٢/ ٩٠٤=



على مقتضى ذلك، وذلك خلل فى الواجب ظاهر»[1].

القاعدة الخامسة:

«إنه ينبغى المحافظة على الحاجى والتحسينى للضرورى»[2]،

- بيان القاعدة: وهذا ظاهر مماتقدم من القواعد السابقة، لأنه قد ثبت أن اختلال الحاجى أو التحسينى يؤثر فى الضرورى بالاختلال، وانطلاقا من هذا وجبت المحافظة عليهما للمحافظة على الضرورى، وكما سبق أن كمال الضرورى وتمامه وتحقق السعة فيه وارتفاع الضيق والحرج عنه يحصل بإقامة الحاجى والتحسينى خدمة للضرورى من هذا الوجه، وهو المطلوب، وقد علق الإمام الشاطبى على ذلك فقال: «وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم فى المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات، ومن هناك كان مراعى فى كل ملة بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت فى الفروع فهى أصول الدين و قواعد الشريعة وكليات الملة»[3].

ثانيا تعارض أصول المقاصد وطرق الترجيح بينها:

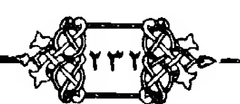
إن الأوامر والنواهى فى الشريعة لا تجرى فى التأكيد على وزان واحد،

= وقال العجلونى: منها مارواه أحمد والخرائطى فى أول المكارم بسند صحيح عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» ومنها ماروه الطبرانى فى الأوسط بسند فيه عمر بن إبراهيم القرشى وهو ضعيف عن جابر مرفوعا بلفظ «أن الله بعثنى بتمام مكارم الأخلاق وكمال محاسن الأفعال» لكن معناه صحيح كشف الخفاء، ١/ ٢٤٤ - ٢٤٥.

(١) الموافقات، ٢/٢٣ - ٢٤.

(٢) الموافقات ، ٢/١٧.

(٣) م، ن، ٢/٥٢.



وهى فى ذات الوقت لاتدخل تحت قصد واحد فالمتعلقة بالضروريات آكدها، ثم الحاجيات ثم التحسينات بل الأحكام المتعلقة بالضروريات ومكملاتها، ليست على وزان واحد، فمكملات الضرورى أقل مرتبة من أصل الضرورى من حيث قصد الشارع إليها، وبناء عليه فإن ترتيبها يكون على النحو التالى:

- الضروريات.
- الحاجيات.
- التحسينات.

ولهذا الترتيب أثر واضح على الفروع الفقهية. عند تعارض تلك الأصول فيما بينها ويتبين لنا ذلك من خلال الأمثلة التالية:

١) تعارض الضرورى مع الحاجى:

من خلال الترتيب الذى سبق تحديده لأصول المقاصد فإنه إذا ما تعارض أصل ضرورى مع أصل حاجى قدم الضرورى ومثال ذلك لو قدرنا تعارض أصل ضرورى وهو حفظ النفس مع أصل حاجى وهو مشروعية الأكل من الحلال. وفرضنا أن شخصا أشرف على الهلاك، وليس فى متناوله إلا الأكل الحرام، فى هذه الحالة لو ألغينا الحاجى وسمحنا لشخص أن يأكل من الحرام تمكنا من حفظ الضرورى وهوحفظ النفس ولو التزمنا بالحاجى، ومنعنا الشخص من تناول الحرام لأفضى ذلك إلى إهلاكه، وهذا يستلزم إلغاء الضرورى وإذا انتفى هذا الأخير انتفى معه الحاجى الذى يعد وصفا من

أوصافه، من حيث أريد بقاؤه فوجب تقديم أصل الضرورى على أصل الحاجى.

ويقول الآمدى فى هذا الشأن: «أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية، والمقصود من العلة الأخرى غير ضرورى، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى لزيادة مصلحته، وغلبة الظن به، ولهذا فإنه لم تخل الشريعة من مراعاته، و بولغ فى حفظه بشرع أبلغ العقوبات»[1].

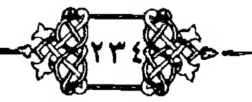
ولقد قال الآمدى فى موضع آخر: «أن يكون مقصود أحد العلتين من مكملات المصالح الضرورية، ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة فما مقصوده من مكملات الضروريات وإن كان تابعا لها ومقابله أصل فى نفسه سكون أولى، ولهذا أعطى حكم أصله حتى شرع فى شرب قليل الخمر ما شرع كثيره»[2]،

إن هذا الكلام من الآمدى فيه نظر وذلك من وجه:

أ) الوجه الأول: إن إعطاء التكملة حكم الأصل حاصل من جهة صفة الحكم لامن جهة قوته، وذلك لتعلقها بالذات التى انصب عليها الحكم فأخذت صفته، ومنه فإن حرمة شرب القليل من الخمر، مأخوذة من صفة حكم الأصل لكنها لا تساويها فى شدة التحريم، ويؤكد هذا الكلام الإمام الشاطبى فيقول: «ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها بل بينهما تفاوت

(١) الأحكام، ٤/ ٢٨٦.

(٢) م، ن، ٤/٢٨٦.



معلوم"[1]، وبهذا ثبت بطلان الاستدلال بالمثال الذى ساقه الآمدى.

ب) الوجه الثانى: إن منع النظر إلى الأجنبية من مكملات الضرورى، وأصل النكاح من الحاجيات، وإننا نجد الشارع الحكيم قد أجاز النظر إلى الأجنبية إذا ما أريد خطبتها رعاية للأصل الحاجى فى مقابل المكمل الضرورى.

جـ) الوجه الثالث: يقول الإمام الشاطبى: فى شأن التماثل فى القصاص».... التماثل فى القصاص فإنه لاتدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة ولكنه تكميلى»[2] والذى يظهر من كلامه هذا أن اعتبار الحاجى أولى من اعتبار المكمل الضرورى، لأننا لو تركنا التماثل لايختل أصل القصاص، بينما لوتركنا اللوث أو التدمية فقد يبطل القصاص فى بعض الوقائع التى لا يثبت فيها إلا بتلك المسالك ومن تلك الجهة.

ومن خلال هذه الاعتراضات على الآمدى نستخلص مايلى:-

إن الأصل الحاجى يقدم على المكمل الضرورى إذا ماتعارضا.

- إن الأصل التحسينى يقدم على المكمل الحاجى إذا ماتعارضا.

٢) تعارض الحاجى مع التحسنى:

إذا ماتعارض أصل حاجى مع أصل تحسنى قدم الحاجى.

ولهذه القاعدة تطبيقات كثيرة نقتصر على ذكر مثالين لها فقط.

---

(١) الموافقات، ٣/٢٠٩.

(٢) الموافقات، ٢/١٢.



أ) إن تفادى أسـباب الغرر فى المعامـلات، هو من التحسـينات فى حفظ المال، وتجـويز التعـامل بالإجازة والسلم، والقـراض من الحاجـيات فى حـفظ المال. فى هذه الحالة لو أهملنا اعـتبار الغرر اليـسير وما فى حكمـه، وسمحنا بفوات التـحسـينى من هذه الجهـة، حافظنا على الحـاجى المتمـثل فى الإجارة والسلم والقراض، ولكننا لو التزمنا التحـسينى ومنعنا كل صور الغرر الحاصل فى المعاملات لأفـضى ذلك إلى إلغاء صور المعاملات السابقـة. وبالتالى تفويت أصل الحـاجى، وفى هذا تفـويت للأصل التـحـسـينى أيضـا من حـيث أريد إحرازه، وبقاؤه، لأن الحاجى أصل للتحـسيئى، فيزول الفرع بزوال أصله وبناء عليه يتعين الحفاظ على الحاجى إذا ماعارضه التحسنى.

ب) إن إقامة صلاة الجـماعة من الحاجيات، والاقـتداء بالإمام الصالح فيها من التـحسينات فلو قدرنا وجود إمام فاجـر أو فاسق فى بلدة ما ولا يوجد غيره، فى هذه الحال التزمنا التحسينى بطلب الصلاح فى الإمام مع العلم بعدم توفره فـوتنا الحاجى بـترك صلة الجمـاعة فى مـقابل ذلك وبناء علـيه. وجب الحفاظ على الحاجى بالتـزام الجماعة ولوفات فى جانبه التحـسينى الذى عارضه لانه أدنى منه مرتبة.

ويقول الآمـدى فى هذا الصدد، «أن يكون مـقصود إحـدى العلتين من الحاجات الزائدة. ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله»[1]،

---

(١) الاحكام. ٤/٢٨٦.

ثالثا: تعارض الكليات الست وطرق الترجيح بينها:

لقد سبق وأن عرفنا ترتيب الكليات الست فيما بينها ولكن قد يحدث وأن ترد رعاية كليتين فى واقعة واحدة فتتعارضا وعندها تلجأ إلى الترجيح بينهما بالمسالك المعروفة عند علماء الأصول وبتقديم الأعلى على الأدنى، إلا ماخرج بطريق الاستثناء ويتضح لنا هذا المعنى بسوق الأمثلة التالية:

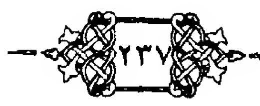
١) إذا ماتعارض ما مقصوده حفظ الدين مع ما مقصوده حفظ إحدى الكليات الأخرى، قدم حفظ الدين وذلك لما يتضمنه من نيل السعادة فى جوار رب العالمين بخلاف الكليات الأخرى، فهى خادمة للدين من هذه الجهة وليست منتجة لثمرته، فكانت دونه وقدم عليها ولهذا قال تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[1] ومن هنا جاءت مشروعية الجهاد فى سبيل الله بالنفس والنفيس حماية للدين وذودا عن بيضة المسلمين فدل هذا على أن المصلحة فى حفظ النفس والمال متأخرة عن الدين، ولكن هذه القاعدة تخضع لاستثناءين هما:

أ) يرجح حفظ النفس على حفظ الدين إذا ما تعارض كلى النفس مع جزئى من الدين فأنت تعلم أنه أبيح للمريض الإفطار فى رمضان صيانة لنفسه، وشرع القصر للمسافر دفعا للمشقة عن نفسه، وقدم إنقاذ الغريق على الصلاة وأجيز عدم الصوم للمرأة الحامل وكذلك المرضعة لحفظ النسل.

إن هذه الجزئيات المتخلفة من كلى الدين لصالح كلى النفس والنسل إنما هى جزئيات لا يعود تخلفها على أصلها بالإلغاء والإبطال، وإنما حصل ذلك

---

(١) الذاريات، ٥٦.



حفظا لكليات أقوى منها من حيث الاعتبار، وإن كانت من حيث الترتيب أدنى من الكلى الذى تتدرج تحته تلك الجزئيات وهذا رعاية لمقصود الشارع الذى يقدم رعاية الكليات على الجزئيات، وهكذا في كل مرتبة مع الأعلى منها.

ونستخلص من هذا، القاعدة التالية كما يلى:

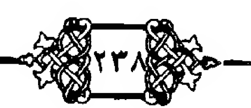
إذا تعارض جزئى أعلى مع كلى أدنى قدم الكلى الأدنى،

ب) لا يجوز للمسلمين الدخول فى الجهاد من قلة عدد وضعف عدة. وقد غلب على ظنهم أنهم سيقتلون من غير نكاية فى أعدائهم وإلحاق الضرر بهم فالأمر فى هذه الحالة يؤول إلى الحفاظ على النفس لأنه متيقن وما فوقه من الدين موهوم الحصول أو منتف، ومن هذا نستخلص القاعدة التالية:- يقدم حفظ الكلية المتيقنة الحصول على الكلية الموهومة وإن كانت أدنى منها رتبة.

وتكلم زروق عن تقديم حفظ الدين على حفظ الأعراض التى هى جزء من حفظ الأنساب فى نظرى فقال: «وحفظ الأديان مقدم على حفظ الأعراض فى الجملة فلذلك جاز ذكرها فى التعديل والتجريح، لحديث أو شهادة أو إنفاذ حكم أو ايقاع مايستدام كالنكاح[1]»

٢) إن شرب المسكر مفسدة منهى عنها لما تفضى إليه من إخلال بكلى العقل، ولكن لوأكره عليها المرء بالقتل أو بإتلاف بعض أطرافه فقد أجاز جمهور المسلمين شرب الخمر صيانة للنفس وأجزائها من التلف لأن فوات

(١) قواعد التصوف، (القاعدة ١٠٦)، ٥٨.



النفوس أو بعض أجزائها يكون لغير رجـعة بينما فوات العقل يكون لزمن قليل يعود بالصحو من السكر.

ويقول الآمدى فى مسألة حفظ النفس لما دونها من الكليات: «أما بالنظر إلى حفظ النسب فلأن حفظ النسب إنما كان مقصودا لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضـائعا لامربى له فلم يكن مطلـوبا لعينه، بل لإفضـائه إلى بقاء النفس، وأما بالنظر إلى المال، فلهـذا المعنى أيضا فإنه لم يكن بقـاؤه مطلوبا لعينه وذاته بل لأجل بقـاء النفس مـرفـهة منـعمـة حـتى تأتي بوظائف التكاليـف وأعبـاء العبادات»[1]،

ويقول الإمام الشاطبى فى هذا الصدد: «يجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقـتل علي الزنى أن يقى نفـسه به، وللمرأة إذا اضطـرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها جاز لها ذلك»[2]،

(٣) لقد اشـترط الفقهـاء فى إقامة الحـد على الزانى بجلده أن لا يعود عليه ذلك بإتلاف ذاته أو بعض أجزائه أو يفقده قواه العقلية، وهذا يدل على أن حفظ العقل مقـدم على النسل، إلا أن الآمدى يرى عكس ذلك حيث قال: «... يكون المقصود فى حفظ النسب أولى من المقصود فى حفظ العقل والمال لكونه عائدا إلى حفظ النفس»[3].

وهذا القول: مدفوع من وجهين:

أ) إن النسل من لواحق النفس، وهذا لاخـلاف فيـه مع الآمدى، بينـما العقل هو جزء من مـاهيتها وإذا ماتعارض ما هو من مـاهية الشئ مع ماهو من لواحقه قدم ماهو من الماهية.

(١) الأحكام، ٤/٢٨٨.

(٢) الموافقات، ٢/٢٩٩.

(٣) الأحكام ٤/٢٨٩.



ب) لو قدرنا ارتفاع العقل عن المكلف لانعـدم مناط التصرف فيه، وهذا يعنى عدم صحـة انعقاد العقود من جهـته ومايتبعـها من تكاليف، وهذا يفضى إلى عدم وقوع النكاح الذى هو أساس حفظ النسل من جـانب الوجود، فيثبت بهذا تقديم حفظ العقل على النسل خلافا لما ادعاه الآمدى.

٤) قال تعالى: **﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغـاء إن أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا﴾**(١)، لقد دلت هذه الآية على تحـريم الزنى وسيلة للكسب وجلب المال لأن الأول يتـعلق بالنسل وحـفظه مقـدم على حفظ المال فـوجب تحريم هذا العمل.

٥) قـال تعـالى: **﴿ولا تؤتوا السـفـهـاء أمـوالكم التى جـعـل الله لكم قياما﴾**(٢)، إن هذه الآية سحـبت حرية التصرف من السـفيه بالحجـر عليه، في أمواله وذلك خـوفا من ضياعـها والإسراف في الإنفـاق منها وتبذيرها فقـيدت حريته بالحـجر عليه حفاظا على مـاله، فالشريعة هنا راعت حفظ المال وقـدمته على حفظ الحرية.

كما يمنع الإسـلام أهل المذاهب الضالة والحركات الهدامـة من حرية نشر أفكارهم بين العامة وذلك صيانة لعقيدتهم من التشويش وهذا حفظا للدين لأن حفظه مقدم على حفظ الحرية بل على سائر الكليات.

وبهذه الطرق يـتم التعامل بين كل كـلية مع التى فوقـها رتبـة إلا مادخل تحت الاستثناء فذلك له طريق خاص به.

النتائج:

وفى خاتمة هذا الباب نستخلص النتائج التالية:

---

(١) النور، ٣٣.

(٢) النساء، ٥.



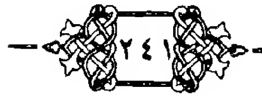
أولا: لايوجد اختلاف بين المكلفين ولا فرق بينهم فى مرتبة الضرورى، فكلهم سواء فى تلك المرتبة مهما كانت أجناسهم وأوضاعهم المادية والمعنوية، ولكن توجد بينهم بعض الفروق فى الحاجى، كسلب العبد أهلية الشهادة، وأهلية التصرف فى المال. إلا بإذن سيده، وسلب المرأة تزويج نفسها. وكذا منصب القوامة الذى منحه الله للرجال، ويقول الإمام ابن عاشور فى هذا الصدد: «ولاتوجد بينهم فروق فى الضرورى. وقلما تجد فروقا فى الحاجى»[1].

ثانيا: إن تقسيم الأحكام الشرعية بحسب أصول المقاصد يجب أن لا يفهم منه أن الأحكام الضرورية فرض والحاجية مندوبة والتحسينية مباحة، بل إن أنواع الحكم التكليفى واردة كلها على كل أصل من أ صول المقاصد، ففى القسم الضرورى تجد ما هو واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام، وكذلك الأمر فى الحاجى والتحسينى.

ثالثا: قد تجتمع أصول المقاصد الثلاثة فى مسألة واحدة فالنفقة مثلا ضرورية بالنسبة للنفس، وحاجية على الزوجات، وهى بالنسبة للأقارب من باب التحسينات.

ومن هذا القبيل العدالة، فهى ضرورية فى الشهادة صونا للنفوس والأموال وحاجية فى إمامة الصلاة لأنها شفاعة والحاجة داعية إلى إصلاح حال الشفيع، وهى فى النكاح تحسينية، لأن الولى يمنعه طبعه عن الوقوع فى

(١) مقاصد، ٩٦.



العار والسعى فى الإضرار»[1].

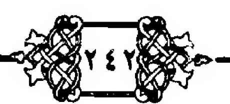
رابعا: إن تخلف آحاد الجزئيات عن كلياتها من الأصول الثلاثة، لايقدح فيها ولايعرضها للانخرام. فإنك تلاحظ فى مجال الضروريات أن العقوبات وضعت للازدجار، ومع هذا فإنك تجد من لا يزدجر بها، وشرعت الرخص فى باب الحاجيات دفعا للمشقة ورفعا للحرج ومع ذلك تجد من المكلفين من يدخل فيها دون حصول ذلك له، ونلاحظ فى التحسينات قد شرعت الطهارة للنظافة ونجد فى مقابل ذلك ما هو منهاولا يحصل منه ذلك القصد كالتيمم فلا ترتجى منه نظافة البدن.

إن تخلّف هذه الجزئيات عن كلياتها وما وضعت له لا يخرج تلك الكليات عن مقصودها ولايقدح فيها ولافى أصل مشروعيتها، ويقول الإمام الشاطبى فى هذا المجال:

«فكل هذا غير قادح فى أصل المشروعية، لأن الأمر الكلى إذا ثبت، فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لايخرجه عن كونه كليا وأيضا فإن الغالب الأكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار العام القطعى، لأن المتعلقات الجزئية لاينتظم منها كلى يعارض هذا الكلى الثابت»[2].

وهنا أشير إلى أن هذه القاعدة لا تقوم صحيحة إلا إذا كان تخلف تلك الجزئيات عن مقتضى كلياتها لعارض عارضها، فحوفظ على تلك الكليات فى جانب فوات بعض جزئياتها، أما إذا كان تخلفها لغير عارض فلا يصح شرعا، لأنه فى إبطال الجزئى من غير عارض جرأة على إبطال الكلى، هذا مردود فى الشريعة.

(١) القرافى: تنقيح الفصول، ٣٩١، وكذلك.
- المقرى: القواعد، مخطوط، لوحة ١٢٤.
(٢) الموافقات، ٢/٥٣.



رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الثالث
جلب المصالح
ودرء المفاسد

رَفْعُ
عبد الرَّحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الأول

ماهية المصالح والمفاسد

أولا: تعريف المصلحة

١) المصلحة لغة:

قال ابن فارس: «الصاد واللام والحاء، أصل واحد يدل على خلاف الفساد»[١].

«تقول: صلح الشئ يصلح صلوحا، مثل دخل يدخل دخولا»[٢] وحكى ابن السكيت: صَلَحَ وصَلُحَ[٣] فهما بمعنى واحد والمصلحة واحدة المصالح.

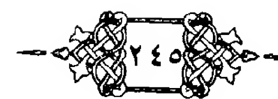
فالصلاح ضد الفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد[٤].

والملاحظ على معنى المصلحة في اللّغة أنّه لا يوجد له مرادف يؤدى معناه ومقصوده، ولذلك اضطر علماء اللغة إلى تعريفها بالضدّ وهو واحد من الطرق التى تعرف بها الأشياء.

قال الإمام ابن عاشور: «فهى كاسمها شئ فيه صلاح قوى، ولذلك

---

(١) مقاييس اللغة «صلح» ٣/ ٣٠٢.
(٢) الصحاح، «صلح» ١/ ٣٨٣ - ٣٨٤.
(٣) مقاييس اللغة، «صلح » ٣/ ٥٠٢.
(٤) الصحاح «صلح» ٣/ ٣٨٤.



اشتق لها صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان الذى يكثر فيه مامنه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازى»[1].

٢) المصلحة اصطلاحا:

قال ابن عبدالسلام: «يعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشرّ والنفع والضرر، والحسنات والسيئات، لأن ا لمصالح كلّها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب فى القرآن استعمال الحسنات فى المصالح، والسيئات فى المفاسد»[2].

لقد عرّف الغزالى المصلحة بقوله: «هى جلب منفعة[3] أو دفع مضرّة»[4] وقال: «بأن هذه العبارة هى الأصل فى مفهوم المصلحة ويستدرك عقب هذا الكلام قائلا «ولسنا نعنى به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم»[5].

إذن فما هو المقصود بالمصلحة عنده ياترى؟

يجيب الغزالى على هذا السؤال فيقول: «الكّنتا نعنى بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة هى: أن يحفظ عليهم

---

(١) مقاصد، ٦٥.

(٢) قواعد الإحكام، ١/ ٤.

(٣) المنفعة: هى اللذة أو ماكان وسيلة إليها، ودفع للآلام وما كان وسيله إليه .
البوطي: ضوابط المصلحة، ٢٣.

(٤) المستصفى ١/٢٨٦ - وانظر ابن قدامة: روضة الناظر، ١٩٨.

(٥) م، ن ١/٢٨٦.

دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ماتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل مافوّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[1].

إنّ المحافظة على مقصود الشارع الذى قرّره الغزالى، كتعريف للمصلحة هوفى الأصل جلب المنافع-ودفع المضار التى تفضى فى النهاية إلى حفظ الكليات الخمس، سواء كان ذلك بصفة مباشرة أو غير مباشرة، إذن ماهو السبب الذى دفع بالغزالى إلى التفريق بين المعنيين؟

إن الناظر لأول وهلة قد لا يكتشف الفارق بينهما، لكنّه إذا ما تأمل فى العبارتين يدرك أن هناك عنصرا جوهريّا، هو الذى دفع بالغزالى إلى هذا التفريق، حيث إن المنفعة المجلوبة والمفسدة المدفوعة على وفق المعنى الأول، غير منظمة لأنّها لا تخضع لموازين الشرع، فقد يجلب المرء مايظنه مصلحة ولكنه فى مقصود الشرع هومفسدة، والعكس كذلك، بينما نجده فى الثانى قيّدها بقوله: «هى المحافظة على مقصود الشرع «معناه يجب أن تكون المصلحة المجتلبة، والمفسدة المدفوعة خاضعة لضابط الشرع بانضوائها تحت مقصوده، والله أعلم.

وعرّفها الإمام الشاطبى بتعريفين:

أ- تعريفها من جهة النظر العادى.

---

(١) م، ن ١/ ٢٨٦.

ب- تعريفها من جهة النظر الشرعي.

قال الإمام الشاطبي: «وأعني بالمصالح مايرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه ونيله، ماتقتضيه أوصافه الشهوانيّة والعقلية على الإطلاق حتّى يكون منعما على الإطلاق»[١].

فهي في هذا الجهة غير متمحضة بل مشوبة بالمفاسد والمشاق التي تعترض طريق تحصيلها، وأكّد الشاطبي ذلك بقوله: «وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قلّت أو كثرت، تقترن بها أوتسبقها أو تلحقها»[٢].

ولقد نقل محمد خالد مسعود[٣] تعريف الشاطبي السابق فصاغه كما يلي - بعد ترجمته إلى العربية - :

«ويعرف الشاطبي المصلحة قائلا: «إنّي أعني بالمصلحة كل مايهم ضروريات الحياة البشرية ولضمان عيش الفرد وضمان ماتحتاجه دوافعه الفكرية والعاطفية في أقصى حدّ»[٤].

(١) الموافقات ٢/ ٢٥.

(٢) م، ن، ٢/ ٢٥.

(٣) قد قدم أطروحة باللغة الانجليزية حول فلسفة التشريع الإسلامي، عقد فيه دراسة حول الإمام الشاطبي حياته وفكره، وذلك في أمريكا.

(٤) Mohommed khalid Masnd: eslamic legal philosophy Study of ABU ishague AL Sha liby life and lhouygt ISLAMIC RESEARCh INSTITUTE ISLAMABAD pakistan 1977), 225.

والنصّ بالإنجليزية كما يلى:

SHATIBI defines maslaha as follows:

mean human by maslaha that which cencerns the sub-"
sistence of human life, the completion of man's livelihood, and the acuisition of that his emotional and intellectual analities Require of him, in an absolute Sense".

إن هذه الصيغة التى صاغ بها المؤلف تعـريف الشاطبى معترض عليها من وجهين:

- **الوجـه الأول:** لم يبـيّن المؤلف أن الشاطبى قـصـد بهذا التـعريف تبـيين المصلحة فى حكم الاعتياد وليس فى حكم الشرع.

- **الوجه الـثانى:** ذهب المؤلف إلى أنّ الشـاطبى قصـدبالمصلحة كل مـايهم ضـروريات الحـيـاة، وهذا لم يقله الإمـام الشـاطبى ولم يذكـر حـتّى عـبـارة الضروريات في تعريفه لأنه لو قصر مفهوم المصلحة على مايهم ضروريات الحياة البشرية لوقع فى التناقض بين هذا المفهوم للمصلحة وبين كون الإنسان يكون منعمـا على الإطلاق، لأن هذا الأخير لا يتحـقّق إلا إذا كان مفهـوم المصلحة يشمل زينة الحياة كما يشمل ضرورتها.

ب- من جهة النظر الشرعى:

قال الإمام الشاطبى: «المراد بالمصلحة عـندنا مافهم رعايته فى حقّ الخلق من جلب للمصالح ودرء للمفاسد على وجه لايستقل العقل بدركه على حال،



فـإذا لم يشـهـد الشـرع باعـتـبـار ذلك المعنى بل برده كـان مـردودا باتّفـاق المسلمين»[1].

إن هذا التعريف مـعترض عليه لاشـتماله على الدور[2] المحطم للحدود فالإمام الشاطبى قـد استعمل فى تعريفه للمـصلحة لفظ «المصالح» الذى هومن جنس المعرف فوقع فى الدور.

ولو غـيّر لفظ « المصـالح» و «المفاسـد» فى التـعـريف بلفظ «المنافع» و «المضار» لكان التعريف أحسن وأسلم من المعارضة فيصبح على النحو الآتى:

«المراد بالمصلحـة عندنا مـافهم رعـايته فى حق الخلـق من جلب للمنافع ودفع للمضار على وجـه لايستقل العقل بدركه على حال فـإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردودا باتّفاق المسلمين».

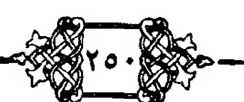
وأظنّ هذا هو الذى يقصده الإمام الشاطبى.

والذى نلاحظه من خـلال هذا التـعريف أن الإمـام الشـاطبى قد سـاير الغزالى فى تعريفه الأول الذى قال عـنه: أنّه الأصل في مفهوم المصلحة إلاّ أن الإمام الشاطبى قيّد تعريفه بشرطين هما:

---

(١)الاعتصام، ٢/ ١١٣.

(٢) الدور: هوعلاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخـر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر.
جميل صليبا: المعجم الفلسفى ١/ ٥٦٦.



الشرط الأول: عدم استقلال العقل بإدراك المصلحة ومفهوم «الاستقلال» الذى يقصده الإمام الشاطبي في هذا القيد هو الاستقلال الكلي المطلق، لكن إذا اعتمد العقل فى تحديد المصالح علي التجارب والعادات والظنون المعتبرات والاستقراء الواسع فهذا لا يرى فيه الإمام الشاطبي مانعا من حصوله، وقد لاحظنا ذلك جليًا عند موافقته لابن عبدالسلام فى هذا الموضوع.

الشرط الثاني: شهادة الشرع بالاعتبار لتلك المصلحة بأي وجه من الوجوه المعتبرة في الاستدلال الشرعي.

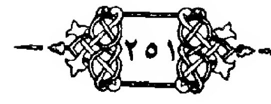
ولقد استخلص الشيخ ابن عاشور ممّا كتبه الإمام الشاطبي حول المصلحة تعريفا لها، قال فيه: «وعرّفها الشاطبى في مواضع من كتابه «عنوان التعريف»[1] بها يتحصل منه بعد تهذيبه: أنّها ما يؤثر صلاحا أو منفعة للنّاس عمومية أو خصوصية، وملاءمة قارة في النفوس في قيام الحياة».[2]

والملاحظ أن هذا التعريف الذي استخلصه الشيخ ابن عاشور من كلام الشاطبي أنه نابع من استقراء تام لكل ما كتبه الشاطبى حول المصلحة في كتابه الموافقات والذى يستفاد منه هو التنبيه الذي أشار إليه ابن عاشور من أن جهة العموم في طلب المصالح وتحصيلها مقصودة كجهة الخصوص في طلب ذلك، عند الإمام الشاطبي.

عرفّها البقوري فقال:

(١) المقصود به هو كتاب الموافقات، لأن اسمه هو «عنوان التعريف بأسرار التكليف».

(٢) مقاصد، ٦٥.



«المصلحة عبارة عن لذّة[1] أو سببها أو فرحـة أو سببها[2] وهذا التعريف تطرح حوله ثلاثة اعتراضات.

الاعتراض الأول: «إن اللذة ليست هى المنافع المقصودة فى مـفهوم المصلحة وإنّما هى جـزء منها فقط، وليس كل مافـيه لذّة للإنسان هو مـصلحة من تلك الجهة، فالزنى مثلا فيه لذّة التمتّع بالجنس الآخر وإشباع للرغبات الجنسية لكنه لا يعدّ مصلحة من هـذه الجهة بل هو مفسدة منهى عنها، بـينما نجد أن الإنسان لا تحصل له لـذّة بشربه الدواء المر، بل توجـد فى نفسه كـراهة له، ومع ذلك فهـو فى نظره مصلـحة لتحـقّق منفعـة الشفـاء به ومن هنا أقول: ليـست كل مصلحة تصحبها لذّة، وليست كل لذّة هى مصلحة فى نظر الشرع.

الاعتراض الثانى: إن هذا التعـريف اقتصـر على الجانب الإيجـابى فقط فى المصلحـة، ولم يتطرّق إلى الجانب السلبـى فيهـا، وهودفع المضار عـن الأفراد والمجتمع.

الاعتراض الثالث: مفهوم المصلحة فى هذا التعريف غير مقيد باعتبار الشرع لها ممّا يجعلها عرضة لتأويلات المغرضين وتهجّمات الجاهلين.

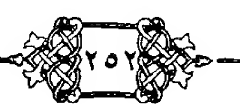
وعرفّها الخوارزمى بقوله:

---

(١) هى إدراك الملائم من حيث أنه ملائم، كطعم الحلاوة عند حاسـة الذوق، والنور عند البصر، وحضور المرجو عند القوة الوهمية، والأمور الماضية عند القوة الحافظة تلتـذ بتذكرها، و قيد الحيثية للاحتراز عن إدراك الملائم، لا من حيث ملاءمته فإنه ليس بلذة كـالدواء النافع المر فإنه ملائم من حيث أنّه نافع فلا يكون لذّة من حيث أنه مر.

الجرجانى: التعريفات، ١٩١.

(٢) ترتيب الفروق، (القاعدة الأولى) ، المقدمة.



«هى المحافظة على مقصـود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق»[١] لقد رأينا فيما سبق أن بعض العلماء قـد أهمل الجانب السلبى فى تعريف المصلحة، لكنّنا عند الخوارزمى نجد العكس فهو قد أهمل الجانب الإيجابى، وهو جلب المنافع، واقتصر على الجانب السلبى فـقط وهو دفع المفاسد، مع أن الجانب المهمل هو المهم فى التـعـريف، وهو المتـبـادر إلى الذهن مـن أوّل وهلة عند ذكـر لفظ المصلحـة، والذى يبدو لى أنّه اسـتغنى بذكـر الجانب الأقـوى فى الطلب عند التعارض عن الآخر[٢] وذلك لعلاقة الملازمة الموجودة بينهما.

تعريف الإمام ابن عاشور للمصلحة:

لقـد استـخلص الإمام ابن عـاشور مـن خلال تأمله فـيمـا قاله الإمـام الشاطبى، وابن الحاجب، والـعضد، فى مفهـوم المصلحة تعريفا لها قـال فيه: «المصلحـة: وصف الفـعل يحـصل به الصلاح أى الـنفع منه دائمـا أو غالبـا للجمهور أو الآحاد»[٣].

والذى يتميّز به هذا التـعريف عن باقى التعاريف الســابقة أنّه أضاف إلى مفهوم المصلحة انقسامها إلى عامّة وخاصّة عندما قال: «للجمهور أو الآحاد».

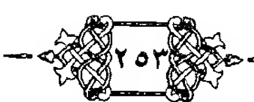
وقد عرفّها الريسونى بقوله: «حقيقة المصلحة: هى كل لذّة ومتعة جسيمة كانت أو نفسية، أو عقلية أو روحية»[٤].

(١) الشوكانى: إرشاد الفحول، ٢١٢.

(٢) إذا تعارض جلب المصالح مع دفع المفاسد قدم دفع المفاسد.

(٣) مقاصد، ٦٥.

(٤) نظرية المقاصد، ٢٣٥.



ولقد شعر الريسوني بالقصور في تعريفه فاستدرك علي نفسه قائلا: «فالتعبير عن المصلحة باللّذة أو المتعة لا يعنى - أبدا - أن المصلحة منحصرة فى تلبية الشهوات وإشباع الغرائز الجسمية، وإنّما هى لذّات ومتع ومنافع متعددة الوجوه والأبعاد»[1].

ورغم هذا الاستدراك فإن الاعتراض على تعريف الريسونى يبقى واردا من حيث عدم تقييد المصلحة باعتبار الشرع لها ممّا يجعلها عرضة لتأويلات الجاهلين وتحريفات المبطلين، واقتصار التعريف على الجانب الإيجابى فقط للمصلحة، ولم يتطرّق إلى الجانب السلبى فيها، وهو دفع المضار عن الأفراد والمجتمع.

ومن خلال ما تمّ استعراضه من الحدود الضابطة لماهية المصلحة ومناقشتها أخلص إلى تعريفها بما يلى:

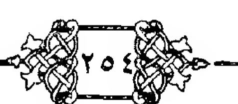
المصلحة: هى كل تصرّف قولي أو فعلي يفضى إلى جلب منفعة أو دفع مضرة مقصودة للشارع عاجلة أو آجلة عامّة أو خاصّة، مادية أو معنوية.

قولي: مقصودة للشارع: فيه إخراج لكل ماهو مصلحة فى حكم الاعتياد والنظر البشرى وليست هى كذلك فى نظر الشرع كاللّذة المترتّبة على الزنى، والمتعة الحاصلة بالمال المسروق أو الآتى من الكسب الحرام وغير ذلك:

وقولى: عاجلة أو آجلة: معناه أن هذه المنفعة سواء كانت دنيوية أو أخروية أو مشتركة بينهما.

---

(١) نظرية المقاصد، ٢٣٥.



وقولي: عامة أو خاصّة معناه سواء كان حصولها لجميع أفراد الأمّةوعمومها أو أغلبهم أو بعضهم أو فرد واحد من أفرادها، فكل ذلك يعتبر مصلحة فى نظر الشرع إذا وقع على وجهه المشروع.

وقولي: مادية أم معنوية: يقصد به المنافع المستفاد بها استفادة محسوسة ملموسة كالاستمتاع بالزوجة فى النكاح المشروع، والانتفاع بالمال الحاصل من التجارة الجائزة، وكذلك المنافع الروحية الحاصلة من ازدياد الإيمان، واشتداد التقوى، وسمو النفس إلى ربّها، والصعود فى مراتب الورع.

٣- المصلحة عند الطوفي:

لقد عرّف الطوفى المصلحة من وجهين:

أ- الوجه الأول: بحسب العرف وقال فيه: «أما حدّها بحسب العرف فهى السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع»(١).

ب- الوجه الثانى: بحسب الشرع، وقال فيه: «وبحسب الشرع هى السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة»(٢).

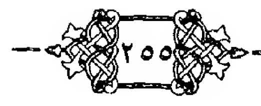
والذى يعنينا من كلام الطوفى هنا هو التعريف الثانى.

وإذا ما تأملنا كلامه فى هذا الجانب، وجدناه يجعل مقصود الشارع خاضعا للمصلحة، ويدور معها وجودا وعدما وذلك عندما قال: عن المصلحة

---

(١) مصطفى زيد: ملحق كتاب المصلحة فى التشريع الإسلامى، ١٩.

(٢) م، ن، ١٩.



هي السبب المؤدى إلي مقصود الشارع، ومعلوم أن السبب هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وهذا الكلام يعنى أنّه لو تعارض نص مع المصلحة فى تحقيق مقصود شرعى، سقط النصّ ولو كان قطعيا، وذلك لعلاقة التلازم الموجودة بين المصلحة وقصد الشارع، والتى قرّرها الطوفى ويؤكد هوهذا المعنى فى موقعين، قال فى الأول منهما وهو يتحدّث عن تقديم المصلحة على النصّ والإجماع فى المعاملات والعادات دون العبادات «ونحن نرجح رعاية المصالح فى العادات والمعاملات ونحوها، لأن رعايتها فى ذلك هى قطب مقصود الشارع منها بخلاف العبادات، فإنّها حقّ الشرع ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهة نصّ أو إجماع»[1] ويقول فى الثانى منهما وبوضوح كبير: «وهذه الأدلة التسعة عشر[2] أقواها النص والإجماع ثم هما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها فإن وافقاها فيما وضعت فلا نزاع. . . وإن خالفاها وجب تقديم رعَايَة المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما»[3].

واعتمد الطوفى فى سوق كلامه على دليلين هما:

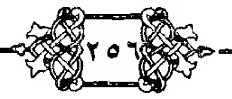
الدليل الأول: قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»[4] فهو عندما تعرض لهذا

(١) مصطفى زيد: ملحق كتاب المصلحة فى التشريع الإسلامى، ٢٠-٢١.

(٢) المقصود بها الأدلة الأصولية المعروفة عند علماء الأصول، فمنها المتفق عليها وهى الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ومنها المختلف فيها مثل الاستصلاح، والاستصحاب، والاستحسان، وقول الصحابى، وعمل أهل المدينة وغيرها.

(٣) مصطفى زيد: ملحق كتاب، المصلحة فى التشريع الإسلامى، ١٧.

(٤) سبق تخريجه.



الحديث قال: «وهذا يقتضى تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به فى نفى الضرر وتحصيل المصلحة، لأننا لو فرضنا أن بعض أدلّة الشرع تتضمّن ضررا فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملا بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلا لأحدهما وهوهذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص فى العمل به أولى من تعطيل بعضها»[1].

الدليل الثانى: يرى الطوفى أن الخلاف الحاصل فى الأحكام والمذموم شرعا مردّه إلى تضارب النصوص، وتعارضها فيما بينها، بينما نجد رعاية المصالح أمرا حقيقيا فى نفسه لا يختلف فيه المجتهدون، وبهذا فهو سبب قوى للوفاق والاتفاق المطلوبين شرعا فكان اتباعه أولى من اتّباع النصوص فى نظره وذلك عملا بقوله عزّ وجل: «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا»[2][3].

ومن خلال الكلام الذى سبق ذكره نستخلص أن الطوفى بنى كلامه على أمرين هما :

الأمر الأول: إن المصلحة هى قطب مقصود الشرع كما عبّر عن ذلك هو، وبهذا فهى أقوى الأدلة الشرعية وأخصها فى الاعتبار.

الأمر الثانى: إذا ماتعارض نصّ قطعى أو إجماع مع رعاية المصلحة قدّمت عليهما مطلقا، ويؤول النص وكذا الحكم الثابت بالإجماع سواء كان ذلك بتخصيصهما أو ببيانهما إذا مافرض أنّهما من المجمل.

(١) مصطفى زيد: ملحق كتاب المصلحة فى التشريع الإسلامى، ١٦.

(٢) آل عمران، ١٠٣.

(٣) مصطفى زيد: ملحق كتاب المصلحة فى التشريع الإسلامى، ٣٥.

ثانيا: الرد على نجم الدين الطوفى

الذى يظهر من عرضنا لنظرية الطوفى حول المصلحة[1] أنه رأى على قدر كبير من الخطورة، ومرتع خصب لذوى الأفكار المشوهة والمشبوهة ومنفذ للمتربصين بالإسلام والمسلمين.

إن ما ادعاه الطوفى فى نظريته حول المصلحة مردود من ستّة وجوه وهى:

- **الوجه الأول:** إن المصالح الخالصة عزيزة الوجود فى حكم الاعتياد كما قرره ذلك العلماء فهى فى كل عصر ومصر متداخلة مع المفاسد ومشوبة بها فلا يوجد من هذه الجهة سبيل إلى اليقين بها لعدم تمحضها عن المفسدة وما دام أنه لا يوجد يقين بها فليس لها وجه تعارض به ماهو مقطوع به من النصوص.

- **الوجه الثانى:** إن رعاية المصالح احتاج لثبوته كدليل معتبر شرعا لنصوص الكتاب والسنة والإجماع المنقول عن الصحابة، فهو من هذه الجهة ثابت بتلك

---

(١) إن أول من كشف هذه النظرية هو جمال الدين القاسمى فيما نعلم وذلك عندما اخرج شرح الطوفى للحديث الثانى والثلاثين وعلّق عليه فى رسالة خاصّة ثمّ نقله الشيخ رشيد رضا فى الجزء العاشر من المنار، واستدل بكلامه فى عدة مواضع، وكتب عليه مصطفى زيد رسالة قدمها إلى كلية دار العلوم للحصول على شهادة الأستاذية تحت عنوان «المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى» ثم كتب عنها بصورة مختصرة عبد الوهاب خلاف فى كتابه «مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه» ثم علال الفاسى فى كتابه «مقاصد الشريعة» ثم الدكتور البوطى فى «ضوابط المصلحة» ولا يوجد واحد من هؤلاء أيد ماذهب إليه الطوفى أو قال بمقتضاه، وأبعد من هذا فإن الدكتور البوطى كرّ عليها وعلى صاحبها كرّة قوية لإبطالها وساق لهذا الغرض عددا كبيرا من الأدلة.

النصوص والإجماعات، وما شأنه هذا لايقوى على معارضة ماثبت به أو إلغائه، لأن فى إلغائه إلغاء لحجيّة رعاية المصالح نفسها الثابتة به، فلا يبقى معنى للمعارضة، فثبت بذلك أن المصالح لاتقدم على النصوص المقطوع بها والإجماع المتيقن.

الوجه الثالث: إن كثيرا من الأحكام المختلف فيها بين المجتهدين اختلافا حادّا وواسعا يرجع إلى اختلافهم فى تحقيق مناطها وتقدير وجوه المصالح المترتبة عليها فى غياب نصّ تستند إليه أو إجماع منقول عن السلف وهذا عكس ما ادّعاه الطوفى من أن النصوص هى سبب الخلاف ومحله.

ـ **الوجه الرابع**: إن الأحكام الثابتة بالنصوص القطعية والإجماع المتيقن أقلّ مايقال فى مخالفتها هو الحرمة وهذا مفسدة فى حدّ ذاته فلو قدرنا معارضة رعاية المصلحة لهذه الأحكام وجب ترك تلك المصلحة وسقوطها عملا بالقاعدة الأصولية «درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح» وهذه القاعدة لاينازع فيها الطوفى ولا غيره فثبت خلاف ما ادّعاه.

– **الوجه الخامس**: لقد سبق أن علمنا أن سبل اليقين فى المصالح عزيزة إن لم نقل منعدمة، وهذا مآله القول بأن الأحكام المترتّبة عليها ظنّية بينما الأحكام الثابتة بالنصوص القطعية والإجماع المتيقن قطعية، ومعلوم فى مسالك الترجيح أنّه إذا تعارض القطع مع الظن قدم ماهو قطعى فثبت بهذا تقدّم النصوص القطعية والإجماع المقطوع به على رعاية المصلحة.

– **الوجه السادس**: إن بناء الأحكام على رعاية المصالح هى عملية اجتهاديّة

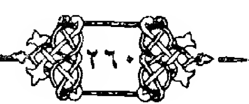
محضة، مثل هذا العمل لايصار إليه فى وجود النصّ، إلا إذا تعذّر ذلك وهذا بناء على القاعدة التى قرّرها الأصوليون أنّه «لا اجتهاد مع النص».

ولايظنّ ظان، أن الطوفى كان فى فترة ما، قد أصبحت تاريخا يقرأ وانتهت أفكاره بل الأمر عكس ذلك، فإن كان فى الماضى الطوفى رجلا فالطوفى اليوم مذهب، ينخرط فيه عدد هائل، ممن يظنون أنفسهم مفكرين وناطقين بلسان الإسلام، وإن الغيرة عليه تدفعهم إلى تجديده وجعله مسايرا للعصر، وإنّنى لألتمس هذا جليّا فى كتاب الحبيب عياد، الذى تحدّث فيه عن الفكر المقاصدى عند الإمام الشاطبى فاتّهمه بأنّه يدور بفكره فى عالم المثاليات، التى لا تمتّ للواقع بأيّة صلة، فيقول: «..... وسعى إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى يكون فيها وازع كل شخص من ذاته، غاضا النظر عن الواقع البعيد كل البعد عن هذه الفكرة»[(1)].

ويحكم بناء على ماسبق بغرابة فكر الشاطبى وشقائه، لأنه يفتقد ذلك العنصر المتمثّل فى الوعى التاريخى الذى يأسّس تصوّرات المستقبل من معطيات الواقع، ولا يرجع إلى الماضى الذى يزعم أن مثلا أعلي قد تحقّق فيه، فيجب الاقتداء به والعودة إليه فيقول: «ومن ثمّ تتجلّى غربة هذا التفكير ويتجلّى شقاؤه، وذلك لافتقاده الوعى التاريخى الذى يسعى لبناء المستقبل، انطلاقا من شروط الحاضر لا اعتمادا على مثل أعلى مقدّس يزعم أنّه تحقّق فى الماضى،

---

(١) الحبيب عياد: مقاصد الشريعة فى كتاب الموافقات، أطروحة قدّمت بكلية الآداب وافريل بتونس، تحت رقم ٣٧٥٠، ١٢٧.



ويراد العودة إليه»[1].

والذى نستخلصه من هذا الكلام أمران هما:

- **الأمر الأول:** إن الأستاذ يعتبر الفكر المقاصدى الذى ينبثق من النصوص، ويتقيّد بإطارها مثل فكر الإمام الشاطبى فكراً مثاليا لا يقبله الواقع وذلك لبعده عن هذا الأخير.

- **الأمر الثانى:** إن الأحكام التى تهم المستقبل يجب أن تؤسس على ما تقضيه المصلحة، المتحرّرة من قيود النصّ والأدلة الشرعيّة وإطارهما والمتمثلة فيما يقرّره الواقع كما أننا نجد الأستاذ يرفض فكرة العودة إلى الماضى الذى يمثّل العودة إلى الارتباط بالنصّ الشرعى، والتقيّد بإطاره لأن هذا التفكير قد أصبح فى نظره غريبا والداخل فيه كالخائض فى مسلك كلّه شقاء.

إن هذا الطرح وأمثاله لم يتوقّفوا عند الحدود التى ذهب إليها الطوفى بل ساروا إلى أبعد من ذلك.

وما أوردته من الاعتراضات على الطوفى جار به العمل هنا، أضف إلى ذلك أن هذا التفكير يسعى إلى تركيب منهج فكرى غربى فى عقول مسلمة، وأنّه لمن الخطورة بمكان عندما يمس هذا المنهج الأصول الإسلاميّة.

إنّ استهداف فكر الإمام الشاطبى بهذا العمل عمليّة مقصودة فى ذاتها لأنه يعدّ العقبة الكبرى فى وجه الطوفيين الجدد وذلك بطرحه نظرية كاملة تجمع بين النصّ والواقع تحقّق التجديد الواجب مع صيانة الأصالة التى تمثّل

(1) م، ن، ١٢٧.

هويّة الأمة الحضـارية وهذا العمل جليّ عند الشاطبى فى هيكلتـه علم المقاصد وتقعيده.

إن هذا الصـراع الممتـد عـبر التـاريخ بين الطوفـيين والشـاطبيين وكـان وسيبقى، لكن فيما يبدو أنّه سيشهد صراعا قويّا فى المستقبل وهذا لاتّساع دائرة الاهتمـام بالإمام الشاطبى والاشتـغال بفكرة ونظريته وبروز هذا التيـار بقوّة ممّا يوسّع دائرة الصراع الفكرى مع الطوفيين الذين صالوا وجالوا فى العقل المسلم بلسان الفكر الإسلامى ردحا من الزمن.

ثالثا: تعريف المفسدة:

١) المفسدة لغة:

يقال «فـسد الشئ يفـسد فسـادا، فهو فـاسد، وقوم فـسدى كمـا قالوا «ساقط وسقطى»[١].

ولقد سبق وأن عرفنا أن علماء اللغة قد عرّفوا «الصلاح» بأنه ضدّ الفساد «وكذلك الفساد» فقد عرّفوه بأنّه ضدّ «الصلاح»[٢].

وقد عرّفـه الشيخ ابن عاشور بقوله: «الـفسـاد: أصله استحـالة منفعة الشئ النافع إلى مضرّة به أو بغيره»[٣].

ويرى ابن عـاشـور أن لفظ «الفـساد» قـد يطلق على الشئ الـذى فيـه

---

(١) الصحاح «فسد» ١/٥١٦.

(٢) م، ن، ١/٥١٦.

(٣) التحرير والتنوير، ١/ ٢٨٤.

مضـرّة، وان لم يكن فيه نفع قـبل ذلك، فيـقال: فاســد إذا وجد ذلك الشئ فاسدا من أول وهلة، كـما يقال: أفسـد فلان الشئ إذا عمد إليه صـالحا فأزال صلاحه[1].

٢) المفسدة اصطلاحا:

عرّفها البقورى بقوله:

«المفسدة: عبارة عن ألم[2] أو سببه أو غـمّ أو سببه»[3]. ويُعترض على البقورى من وجهين:

- **الوجه الأول:** ليس كل ألم هو مفـسدة، سواء كـان ذلك فى العادة أو فى الشـرع، فألم شرب الـدواء المرقصـد الشفاء، وألـم العمليـات الجراحـيّة رجاء المعافاة، وألم الجراح فى الجهـاد، وألم الختان، والغمّ الذى يلحق الأولياء من استشـهاد أبنائهم فى الجهاد، وغـير ذلك، فهذه لاتعـتبر آلا ما ولا غـموما فى حكم الشرع، وإن كانت فى أنفسها كذلك.

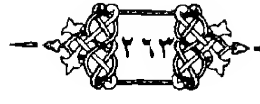
- **الوجه الثانى:** إن التعريف غير مقـيّد بالدخول تحت قصد الشارع، لأنّه فى غـياب هذ القـيد، تصـير المـفسـدة غـير منضبطـة عند الناس، وتكون عرضـة للتأويلات المنحرفة.

وقد عرّفها الشيخ ابن عاشور فقال:

(١) التحرير والتنوير، ١/ ٢٨٤.

(٢) هو إدراك المنافر من حيث أنّه منافر، ومنافر الشئ هو مقابل ما يلائمه، وفائدة قيد الحيثية للاحتراز عن إدراك المنافر، لا من حيث أنّه منافر فإنّه ليس بألم الجرجانى: التعريفات، ٣٤.

(٣) ترتيب الفروق «القاعدة الأولى»، المقدّمة، مخطوط بدار الكتب الوطنية، تونس.



«والمفسدة: هي ما قابل المصلحة، وهي وصف الفعل يحصل به الفساد، أى الضرّ دائما، أو غالبا للجمهور أو الآحاد»[1].

ويبدو لى أن عبارته التى ساقها لبيان معنى الفساد فى «تفسيره» أكثر وضوحا فى أداء المعنى، وأكثر دقّة فى ضبط المفهوم، قال: «ومعنى الفساد: إتلاف ماهو نافع للناس نفعا محضا أو راجحا»[2].

ثم دلّل على ذلك بأمثلة للبيان فقال: «فإتلاف الألبان مثلا إتلاف نفع محض، وإتلاف الحطب بعلّة الخوف من الاحتراق إتلاف نفع راجح والمراد بالرجحان، رجحان استعماله عند الناس، لا رجحان كميّة النفع على كميّة الضرّ، فإتلاف الأدوية السّامة فساد، وان كان التداوى بها نادر لكن الإهلاك بها كالمعدوم، لما فى عقول النّاس من الوازع عن الإهلاك بها، فيتفادى عن ضرّها بالاحتياط فى رواجها، وبأمانة من تسلّم إليه أمّا إتلاف المنافع المرجوحة فليس من الفساد، كإتلاف الخمور بنيّة إتلاف مالا نفع فيه بالمرّة كإتلاف الحياة والعقارب والفئران والكلاب المكلّبة»[3].

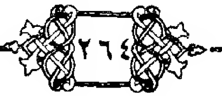
وبعد أن اتّضح لنا معنى الفساد عند الشيخ ابن عاشور، يمكننا بطريقة الجمع بين ماذكره فى كتابه «مقاصد الشريعة» وبين ما ذكره فى «تفسيره»، الحصول على تعريف كامل ودقيق لمعنى المفسدة وهو كما يلى:

المفسدة: هى إتلاف ماهو نافع للنّاس نفعا محضا أو راجحا وإلحاق الضر بهم دائما أو غالبا للجمهور أو الأحاد.

(١) مقاصد، ٦٥.

(٢) التحرير والتنوير، ٢/ ٢٧٠.

(٣) م، ن، ٢/ ٢٧٠.



والذى أنتهى إليه بعد هذا العرض حول تعريف المفسدة أنّنى أعرفها بما يلى: المفسدة هى كل ضرّ ومنافر قصد الشارع دفعه أو رفعه عاجلا أو آجلا، عاما أو خاصّا، ماديا أو معنويا.

وفواصل هذا الحدّ وقيوده قد سبق شرحها فى حدّ المصلحة ولامزيد عليه.

الفصل الثاني

مشروعية جلب المصالح ودرء المفاسد

أولا: مشروعيّة جلب المصالح:

قال تعالى: ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾[1].

هذه الآية الكريمة تدلّ على عناية الشارع في تحقيق الصلاح في الخلق وحثهّم على أن تكون أعمالهم جالبة للخيرحتّى لو كان ذلك في وزن ذرة فعلى المرء أن لا يحقر من المعروف شيئا، ويقول ابن عبدالسلام في تعليقه على هذه الآية: «وهذا حثّ على جلب المصالح ودرئها دقها وجليها قليلها وكثيرها»[2].

وهذا الخطاب لم يكن خاصّا بأمّة محمد ﷺ وبرسالة الإسلام فحسب، بل كان هو الوصف الأعظم والأساس المتين الذي قامت عليه الرسائل السماوية السابقة، فهذا شعيب عليه السلام يقول: «إن أريد إلا الإصلاح مااستطعت وما توفيقي إلا بالله»[3]، وهذا موسى عليه السلام يحثّ أخاه هارون على جلب الصلاح وتجنّب سبل الفساد، وذلك عندما طلب منه أن يخلفه في قومه، «وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولاتتبع سبيل المفسدين»[4].

(١) الزلزلة، ٨.

(٢) قواعد الأحكام ١/١٣٢.

(٣) هود، ٨٨.

(٤) الأعراف، ١٤٢.

وأبعد من هذا فإن الله سبحانه وتعالى ربط مقدار السعادة الدنيوية التّى يكتسبها الإنسان فى حياته، وقوّة الجزاء الحسن الذى يلقاه فى آخرته بقدر الصلاح الذى يجلبه ذلك الشخص تحت راية الإيمان أثناء وجوده الدنيوى، حيث قال تعالى فى ذلك: «من عمل صالحا من ذكر أو أنثى، وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيّبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ماكانوا يعملون»[1]، بينما نجده سبحانه وتعالى يصف الذين يصدّون عن أسباب جلب الخير والصلاح إلى أسباب الشرّ والفساد، كالذي بدّل نعمة الله كفرا، وهذا نتيجة البوار، حيث قال تعالى: **﴿ألم تر إلى الذين بدّلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار﴾**[2].

ويقول المولى عزّ وجلّ: «يا أيّها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم»[3]، والذى نلاحظه من خلال تأمّلنا فى هذه الأية أن أسباب الحياة هنا تلك الحياة العادية التى يتمتع بها الكفّار دون استجابة لما سبق، وإنّما المقصود بها هو الحياة الكاملة التى مناطها العمل الذى يجلب صلاحا لصاحبه الغني، ومآله نيل السعادة العظمى بلقاء ربّ العالمين وهذا لا يتحقّق إلا بجلب المصالح، ودرء المفاسد عنه

وقال تعالى فى هذا السياق: **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلّكم تذكّرون﴾**[4].

---

(١) النحل، ٩٧.

(٢) إبراهيم، ٣٠.

(٣) الأنفال، ٢٤.

(٤) النحل، ٩٠.

إن هذه الآية جمعت فى مضمونها أسباب المصالح الواجب جلبها وأسباب المقاصد الواجب دفعها، وقد قال ابن مسعود رضى الله عنه فى هذا الشأن: «هذه أجمع آية فى القرآن لخير يمتثل ولشرّ يجتنب»[1] ومن ثمّ فهى لم تقتصر على الجانب التكليفى فقط، بل امتدت إلى أبعد من ذلك لتشمل الجانب الأخلاقى والآداب التى ترسخ إرادة تحقيق المصالح، وتقوّى عزيمة دفع المفاسد، ومن هنا قال الرازى: «جمع فى هذه الآية ما يتّصل بالتكاليف فرضا ونفلا، وما يتّصل بالأخلاق والآداب عموما وخصوصا»[2].

إن أعظم مصلحة أمر بتحقيقها فى هذه الآية، هى التزام المكلّف فى جميع تصرّفاته بالتوسّط والإنصاف، سواء كان جالبا لمصلحة أو دافعا لمفسدة، وهو ما ذهب إليه جمهور المفسّرين[3] لأن الإفراط فى أحدهما هو التفريط فى الآخر، طرفان ينتهى كل واحد منهما إلى ما هوفساد من جهة الخصوص والعموم ولذا بدأت الآية بقوله تعالى: ﴿**إن الله يأمر بالعدل**﴾ الذى حقيقته المعادلة والموازنة بين شيئين أى التزام التوسّط بينهما، إلا أن ابن العربى يعطى لكلمة العدل الواردة فى هذه الآية أبعد ممّا سبق ذكره فيقول: «العدل بين العبد

---

(١) الرازى: التفسير الكبير ٢٠/ ١٠٠ (مؤسسة المطبوعات الإسلاميّة)، وانظر: القرطبى، الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ١٦٥.

(٢) التفسير الكبير ٢٠/ ١٠٠.

(٣) الطبرى: جامع البيان ١٤/١٠٨- ١٠٩ (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية ١٣٩٢/ ١٩٧٢) وانظر: البيضاوى: أنوار التنزيل ٣/ ٦٣٤، النسفى: مدارك التنزيل ٣/ ٦٣٤، الفيروزأبادى: تنوير المقياس ٣/ ٦٣٤.

وبين ربّه إيثار حقّه تعالى على حظ نفسه وتقديم رضاه على هواه، والاجتناب للزواجر والامتثال للأوامر»[1] وما هو فى النهاية إلا إقبال على المصالح المطلوبة شرعا، واجتناب للمفاسد المدفوعة شرعا.

ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «.... إن الدّين بدأ غريبا ويرجع غريبا فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد النّاس من بعدى من سنّتى»[2]، فى هذا الحديث نلاحظ أن الرسول ﷺ قد أطلق صفة الصلاح على أولئك الغرباء الذين يتمسّكون بالدّين ويحافظون على سنّته ﷺ فى وقت دبّ فيه الفساد، وشاع بين الناس، وإضفاء هذه الصفة على أولئك الغرباء وجعلها السمة المميّزة لهم عن الغير إلا دليل قوى على مدى حرص الشريعة على تحقيق المصالح للخلق وإقامتها تمكينا لدين الحقّ.

والشريعة الغراء لا تقف فى فهمها لجلب المصالح عند حدود مايقدّمه الفرد لنفسه من منافع، استجابة لأوامر البارى ونواهيه فحسب بل تجعل مناط قرب الإنسان من ربّه مرتبطا بما يقدّمه ذلك المكلّف من خير ومنافع وصلاح للعباد خدمة لهم، وهذا يحصل برعاية مصالحهم وتحقيق السعادة لهم، قال

---

(١) القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ١٠/١٦٦.

(٢) نصّ الحديث: «إن الدين ليأرز إلى الحجاز كما تأرز الحيّة إلى جحرها وليعقلن الدين من الحجاز معقل الأودية من رأس الجبل إن الدين بدأ غريبا ويرجع غريبا فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من بعدى من سنّتى».

أخرجه الترمذى: كتاب الإيمان، باب (ماجاء أن الاسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا) الحديث رقم ٢٦٣٠.
الإمام أحمد ٤/٧٣، حديث (عبد الرحمن بن سنه ﷺ).

ﷺ : «الخلق كلّهم عيال الله فأحبّهم إلى الله أنفعهم لعياله»[1]، وما يؤكد هذا الحرص من جانب الشريعة على رعاية المصالح العامّة وتحقيقها أنّها أجازت حصول بعض المفاسد الخاصّة فى طريق تحصيلها فقال الرسول ﷺ : «ليس الكذب أن يقول الرجل فى الإصلاح بين الناس»[2] وبناء عليه قال زروق: «قد يباح الممنوع لتوقّع ما هو أعظم منه، كالكذب فى الجهاد لتفريق كلمة الكفّار وفى الإصلاح بين الناس للخير وفى ستر مال مسلم أو عرضه»[3].

ومن هذا القبيل أنّه ﷺ : فى حديث فاطمة بنت قيس قالت: « . . . فلمّا حللت ذكرت له أن معاوية بن أبى سفيان وأباجهم بن سفيان، خطبانى، فقال رسول الله ﷺ : «أمّا أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأمّا معاوية فصعلوك لا مال له، أنكحى أسامة بن زيد»[4] إن هذا الحديث يحمل دلالة

---

(١) رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط، وأبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى الشعب عن ابن مسعود مرفوعا، ورواه أبو نعيم وأبو يعلى والطبرانى والبزار وابن أبى الدنيا وآخرون عن أنس مرفوعا، وفى رواية العسكرى عن ابن عمر قال: قيل يا رسول الله أى الناس أحبّ إلى الله، قال: أنفع الناس للناس، قال النووى: وهوحديث ضعيف لأن فيه يوسف بن عطية باتّفاق الأئمة، وقال ابن حجر: ورد من طرق كلّها ضعيفة.

العجلونى: كشف الخفاء ١/٤٥٧ - ٤٥٨.

(٢) أخرجه أحمد ٦/٤٠٣، حديث (أم كلثوم بنت عقبة).

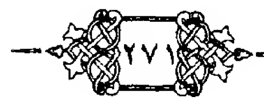
(٣) قواعد التصوف، ٥٧ (القاعدة ١٠٤) وانظر: السيوطى: الأشباه والنظائر ٦٢ (مصر: مطبعة مصطفى محمد، ١٣٥٥-١٩٣٦) - على حيدر: درر الحكام ١/٣٧.

(٤) مسلم: كتاب الطلاق، باب (المطلقة ثلاثا لا نفقة لها) ٢/ ١١١٤، مالك فى الموطأ كتاب الطلاق، باب (ما جاء فى نفقة المطلّقة)، ٢/ ٥٨٠.

واضحة على جواز الغيبة إذا كان المقصود منها النصيحة مع إقرار الشريعة على أن الغيبة مفسدة فى ذاتها، وهذا وجه نظر فيه إلى عظم المصلحة المترتّبة على مفسدة الغيبة فقدمت عليها قال النووى: «وفيه دليل على جواز ذكر الإنسان بما فيه عند المشاورة وطلب النصيحة، ولا يكون هذا من الغيبة المحرّمة، بل من النصيحة الواجبة»[1]، ولايفهم من هذا الكلام أن الغيبة إذا كانت للنصيحة والمشاورة فى أمر النكاح فهى مباحة مطلقا لأن فى اتباع هذا المسلك أداء إلى مفاسد قد تعظم عن المصالح المرجوّة ولذلك قيّدت الغيبة بمسيس الحاجة، والاقتصار على موضع النصح فقط، قال القرافى: «ويشترط أن تكون الحاجة ماسّة لذلك وأن يقتصر الناصح من العيوب على ما يخل بتلك المصلحة خاصّة التّى حصل التشاور فيها، أو التى يعتقد الناصح أن المنصوح شرع فيها أو هو على عزم ذلك فينصحه، وإن لم يستشر، فإن حفظ مال الإنسان وعرضه ودمه عليك واجب»[2].

ويدخل فى هذا الباب تجويزها فى التجريح والتعديل، فى الشهود عند الحاكم ، إذا ما توقّعنا الحكم بقول المجرح وكما تجوز فى رفع المجرح تجوز فى رفع الدعوى عند ولاة الأمر، وفى أرباب البدع والمؤلفات التّى تحمل ضلالا فى الدين، فهذه يجب الإشهار بها لإعلام النّاس بمفاسدها، قال القرافى: «أرباب البدع والتصانيف المضلّلة ينبغى أن يشهر النّاس فسادها وعيبها وأنّهم

(١) النووى: شرح صحيح مسلم ١٠/٩٧ (بيروت، دار إحياء التراث العربى، ط. ١، ١٣٤٧/١٩٢٩).
ابن فرح القرطبى: أقضية رسول الله، ١٠٧، تحقيق الشيخ الشماعى الرفاعى (بيروت: دار القلم، ط. ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧).
(٢) الفروق، ٤/٢٠٦.



على غير الصواب ليحذرها الناس الضعفاء، فلا يقعوا فيها، وينفروا عن تلك المفاسد ما أمكن، شرط أن لا يتعدّى فيها الصدق»[1].

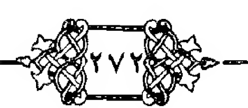
إن كانت الشريعة اعتنت شديد الاعتناء بتحصيل المصالح المادّية للإنسان وإقامتها له، فإن حرصها على المصالح المعنوية أشدّ لأنّها هى الأساس الذى تستمدّ منه تلك المصالح قوّتها وثباتها، ولذا قال صلى الله عليه وسلّم: «ألا وإن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه وإذا فسدت فسد الجسد كلّه ألا وهي القلب»[2]، فى الحديث نلاحظ أن الرسول ﷺ قد جعل صفة الباطن ـ الجانب المعنوى فى الإنسان هى المسؤولة عن طبيعة ماتثمره الجوارح من أعمال فى الوجود الخارجى، فإذا كانت صفة الباطن صالحة أفضت على الفعل الخارجى ذلك الوصف، وإن كانت فاسدة أورثت العمل الخارجى ذلك. ومنه فإن قدر مايحقّقه الإنسان من جلب للمصالح له وللغير، وقدر مايدفعه من مفاسد عنه وعن الغير موكولا لطبيعة الوصف الذى يكتسيه باطنة.

ويقول القرافى فى رعاية الشريعة للمصالح: «وقد دلّت الدلائل القطعية على رعاية مصالح أمور كثيرة من المأمورات والمنهيات، فأما رعايتها فى جميع المأمورات و المنهيات فلا أعلم قاطعا فى ذلك وليست رعاية الشارع المصالح بحكم منه شرعى فيكفى فيه الظنّ بل ذلك أمر وجودى[3] لابدّ

(١) م، ن، ٤/٢٠٦.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الوجودى: مايتعلقّ بالوجود و ينتسب إليه، و الحكم الوجودى مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة، فهو حكم بالوجود، لا بالضرورة.
جميل صليبا: المعجم الفلسفى ٢/ ٥٦٤.



فيه من القطع»[1].

ثانيًا: مشروعيّة درء المفاسد:

لقد حسمت الشريعة الفساد ومسالكه، فطلبت من المكلّفين اجتنابه ناهية عنه تارة، ومرهبة منه تارة أخرى، ومن ذلك قوله تعالى: «وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحبّ الفساد»[2].

لقد خصّت الآية الحرث والنسل بالذكر، لأن فى هلاكهما وقوعا فى أعظم وجوه الفساد، لأن هذا العمل فيه عبث بما تقوم به معايش النّاس ومصالحهم قال ابن عطية: «والظاهر أن الآية عبارة عن مبالغة فى الإفساد، إذ كل فساد فى الدنيا فعلى هذين الفعلين يدور[3]، وفى الجملة فالآية تعمّ جميع مايطلق عليه الفساد وتدخل فيه المعاصي بجميع أنواعها طالما أنّها جارية على خلاف مراده سبحانه وتعالى، قال الطبري: «وقد يدخل فى الإفساد جميع المعاصى، وذلك أن العمل بالمعاصى إفساد فى الأرض فلم يخصّص الله وصفه ببعض معانى الإفساد دون بعض»[4].

وآخر الآية دال دلالةواضحة على رفض الشريعة الفساد مطلقا مهما كان نوعه وحجمه: «والله لا يحبّ الفساد»، وقال تعالى مؤكدا لهذا المعنى: ﴿**ولاتعثوا فى الأرض مفسدين**﴾[5].

---

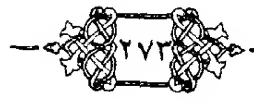
(١) الفروق: ٢/ ١٤١.

(٢) البقرة: ٢٠٤.

(٣) المحرّر الوجيز ٢/ ١٣٩ - الرازى: التفسير الكبير ٢/ ٢٠١.

(٤) جامع البيان ٢/ ١٨٤، وانظر: ابن عطية المحرر الوجيز ٢/ ١٣٧، الخازن: لباب التأويل ١/ ٣٠٣.

(٥) هود: ٨٤.



وعلّق البيضاوى على هذه الأية فقال: «وفائدة الحال إخراج كل مايقصد به الإصلاح»[1].

ومن هذا القبيل قوله تعالى: «ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها»[2] إن النهى الوارد فى هذه الآية يتناول منع جميع أنواع الفساد وأصنافه من إدخال ماهيتها فى الوجود، وذلك صيانة لما أقامه الله سبحانه وتعالى، وهيأه لعمارة الأرض، على وجه يخدم مصالح المكلّفين، ويحقّق لهم منافعهم، من غير فساد يلحقهم، وهذا مايؤكده قوله تعالى: «بعد إصلاحها» وعلق رشيد رضا على هذا فقال: «والإفساد بعد الإصلاح أظهر قبحا من الإفساد بعد الإفساد»[3] وذهب ابن عطية[4] وأبو حيان الأندلسى[5] : إلى أن الآية عامّة فى جميع أنواع الفساد وأن محاولة تخصيصها بنوع معيّن تحكم إلا أن يقال على سبيل المثال.

ولقد شدّد الرسول ﷺ على وجوب دفع الفساد بكل وجوهه، ومن ثمّ فقد نفى عن المسلمين كل ضرر بأنفسهم أو بغيرهم وجعله أمرا ممنوعا فى دينهم فقال: «لا ضرر ولا ضرار»[6]، وإن كان هذا النص دالا على نفى

---

(١) البيضاوى: أنوار التنزيل ٣/ ٣٥٢ - انظر: النسفى: مدارك التنزيل ٣/ ٣٥٢.
الخازن: لباب التأويل ٣/ ٣٥٢- الفيروز آبادى: تنوير المقياس ٣/ ٣٥٢.

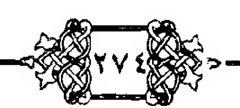
(٢) الأعراف: ٥٥.

(٣) تفسير المنار، ٨/ ٤٦١.

(٤) المحرر الوجيز، ٧/ ٧٩.

(٥) البحر المحيط، ٢/ ٥٦٨ ـ ٥٦٩.

(٦) سبق تخريجه.



الفساد بصيغة العموم، فقد وردت عنه نصوص تنهى عن الفساد فى جزئيات خاصّة، تعضيدا لمقام العموم منها، قوله ﷺ : «إذا أتيت على حائط فنادى صاحبه ثلاث مرات فإن أجابك وإلا فكل من غير أن لا تفسد، وان أتيت على راع فناده ثلاث مّرات فإن أجابك وإلا فكل واشرب من غير أن لاتفسد»(1) وهذا استجابة لقوله تعالى: ﴿**كلوا واشربوا ولا تسرفوا إنّه لا يحب المسرفين**﴾(2) وهو عام فى جميع ما يؤكل ويشرب بمنع الإسراف فيه، لأنه من باب الإفساد فى المال.

ومن هذا القبيل قوله ﷺ : «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»(3)، والملاحظ على هذا النصّ أنّه جعل أساس الدين وهو ا لإيمان بين طرفين، يبدأ الأول منهما بتوحيده سبحانه وتعالى وينتهى ببيان أبسط صورة ملموسة لدفع الفساد وهى إماطة الأذى عن الطريق فكان مافوقها داخلا تحت هذا الخطاب من باب أولى سواء كان ذلك الفساد مادّيا أو معنويا.

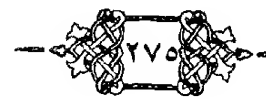
---

(1) أخرجه الامام أحمد، ٣/ ٨٤.

(2) الأعراف: ٣١.

(3) أخرجه البخارى، كتاب الإيمان، باب (أمور الإيمان وقوله تعالى: «ليس البر أن تولوا وجوهكم...» ١/ ٨ ـ مسلم، كتاب الإيمان، بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء، وكونه من الإيمان) حديث رقم ٥٨، ١/ ٦٣

- الترمذى: كتاب الإيمان، باب (ماجاء فى استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه) حديث رقم ٢٦١٤، ٥/ ١٠، النسائى، كتاب الإيمان، باب (ذكر شعب الإيمان) ٨/ ١٠ ـ ابن ماجة، باب (فى الإيمان) حديث رقم ٥٧، ١/ ٢٢، ـ الإمام أحمد ٢/ ٣٧٩ ، مسند أبى هريرة.



ولم تكتف الشريعة بالنهى عن الفساد وبيان مضاره بل عمدت إلى أسلوب الترهيب، وذلك بالحديث عن الجزاء الذى يلقاه المكلّف بارتكابه مايؤدى إلى الفساد أو محاولة الاقتراب منه قال تعالى: ﴿**من يعمل سوءاً يجزيه**﴾[1] وهذا عام يسرى في جميع أنواع السوء كبيرها وصغيرها، ويؤكد هذا قوله تعالى: ﴿**ومن يعمل مثقال ذرّة شر يره**﴾[2] وعلّق ابن عبد السلام على هذه الآية فقال: «وهذا زجر عن المفاسد كلّها دقها وجلّها قليلها وكثيرها لأن أسبابها من جملة الشرور»[3].

ولقد وعد الله سبحانه وتعالى الذين يقترفون الفساد بحلول لعنته عليهم فى الدنيا فقال: ﴿**فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمّهم وأعمى أبصارهم**﴾[4].

وكذلك زيادة العذاب فى الآخرة فقال: ﴿**زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون**﴾[5]، وأبعد من هذا أنّه سبحانه وتعالى حرمهم من متاع الدار الآخرة ونعيمها فقال: ﴿**تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا**﴾[6].

---

(١) النساء ١٢٢.

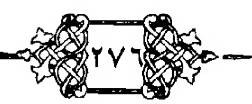
(٢) الزلزلة، ٩.

(٣) قواعد الأحكام، ١/ ١٣٢.

(٤) محمد: ٢٣.

(٥) النحل: ٨٨.

(٦) القصص: ٨٣.



وأن من أعظم المفاسد فى نظر الشريعة هو الخروج عن الحقّ وتحكيم الهوى، وذلك لما يفضى إليه من فساد فى السماء والأرض ومن فيهن وهذا أمر خطير على وجه العموم، حيث قال تعالى: «ولو اتبع الحقّ أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن»[1]، وفى هذا النصّ بيان واضح أن من أعظم مظاهر اجتناب الفساد والمفاسد هو الالتزام بشرعه سبحانه وتعالى أفرادا وأمّة.

(١) المؤمنون: ٧٢.

الفصل الثالث

طبيعة المصالح والمفاسد

أولا: خصائص المصلحة:

إن مفهوم المصلحة فى الشريعة لا يعنى مجرّد حصول النفع أو بلوغ لذة يجنيها الفرد أو الجماعة من وراء عمل ما، وإنما هى غاية التشريع وأساس أحكامه جملة وتفصيلا، وهى عنصر المعقولية فى جانب المعاملات منه، وبهذا تكون الرباط الوثيق الذى يشدّ الواقع إلى النصّ ويجعله محكوما به، كيفما كان العصر والمصر، ومثل هذا لايترك تفسيره وتحديده لعبث الأهواء، ولذا سارع المجتهدون والعلماء إلى ضبطها بخصائص معيّنة إذا ما تخلفت لم يعتد بتلك المصلحة، وهذه الخصائص هى:

١) إن مصلحة الدين هى أعلى المصالح كلّها وأعظمها، وتحتها ينطوى كل ما فيه مصلحة للمكلّفين، قال تعالى: ﴿**قل إن صلاتي ونسكى ومحياى ومماتى لله ربّ العالمين**﴾[1]، وبهذه الآية يعتبر الدين أساس المصالح كلها ولذلك لم يقبل من الكفار والملحدين ماعملوا من الصالحات لافتقادهم الأساس الذى تقوم عليه تلك المصالح، وهو الإيمان، قال تعالى: ﴿**وقدمنا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا**﴾[2]، قال القرطبى فى تفسير هذه

(١) الأنعام، ١٦٢.

(٢) الفرقان، ٢٣.



الآية: تأويله إن الله تعالى أحبط أعمالهم حتّى صارت بمنزلة الهباء المنثور»[1] بينما يرى ابن عاشور أن الآية ظاهرة فيما كان فى نفوس المشركين من الاعتماد على أعمالهم من ا لبرّ لتسلية أنفسهم عندما يسمعوا من آيات الوعيد الذى ينتظرهم فقال: «فالظّاهر أنّ المشركين إذا سمعو آيات الوعيد يقولون فى أنفسهم لئن كان البعث حقّا لنجدنّ أعمالا عملناها من البرّ، تكون سببا لنجاتنا، فعلم الله ما فى نفوسهم، فأخبر بأن أعمالهم تكون كالعدم يومئذ»[2].

٢) يجب فى المصلحة المعتبرة، أن لا تخالف نصّ الكتاب أو السنّة، أو الإجماع المتيقن[3] أو القياس الذى قام الدليل على صحّته.

ويقول الغزالى فى هذا الصدد: «كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنّة والإجماع وكانت من المصالح العربية التى لا تلائم تصرّفات الشرع، فهى باطلة مطروحة ومن صار إليها فقد شرع»[4].

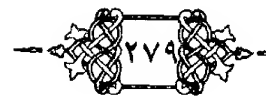
٣) لا تعتبر المصلحة كذلك إلا من جهة الشرع، فما عده الشرع مصلحة فهو المصلحة قطعا، وما عدّه مفسدة فهو كذلك قطعا، والخروج عن هذا القانون يعتبر دخولا فى سلطان الهوى وهو أمر ممنوع فى الدين قال تعالى: ﴿ياداود إنّا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحقّ ولا تتبع الهوى

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٢.

(٢) التحرير والتنوير، ١٩/٨.

(٣) هذا لايدخل فيه إجماع تأسيس أمره على مصلحة دنيوية غير ثابتة، فيجوز أن يتغيّر حينئذ ذلك الإجماع بمثله إذا تغيّرت ا لمصلحة الأولى وقامت مصلحة غيرها.

(٤) المستصفى، ١/ ٣١٠، ٣١١.



فيضلّك عن سبيل الله﴾[1]، وهذا الحسم من الشريعة ضروري وغاية فى الوقاية للمكلفين من الوقوع في فوضى المدلولات التّي ينطوى عليها لفظ المصلحة، ويقول علال الفاسى فى هذا الصدد: «إن وضع الاسلام لمقياس تقاس به المصلحة، ضرورى لعدم الوقوع فى فوضى المدلولات التى تدل عليها كلمة مصلحة والتّى يفهمها منها كل واحد بحسب مايشتمله من أفكار ومذاهب»[2]، لأن ماتقوم به أحوال العباد من المصالح لا يدركها إلا خالقهم، وإن حصل لهم علم ببعض وجوهها فإنّه لا يعدّ فى الجانب الخفى منها شئ ويقول الإمام الشاطبى فى هذا السياق: «إن كون المصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك ممّايختص بالشارع لا مجال للعقل فيه ..... فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبيل الشارع، بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس فالمصالح من حيث هى مصالح قد آل النظر فيها، إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدّى لا يكون إلا تعبّديا»[3].

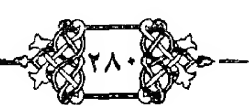
٤) لا اعتبار للمصالح الناتجة عن الخبرات العادية واجتهادات المهارات العلمية البعيدة عن الالتزام بالمبادئ والقوانين الشرعية فى اجتهادها، كإباحة الربا من بعض علماء الاقتصاد، على أساس أنّه ضرورى للدورة الاقتصادية، وكذلك الدعوة إلى رفع الحدود وإلغائها بدعوى حماية حقوق الإنسان ، وغيرها كثير.

---

(١) سورة ص ٢٦.

(٢) مقاصد الشريعة، ١٨٩.

(٣) الموافقات، ٢/٣١٥.



٥) إن فهم المصلحة على أساس أنهـا هى المنتجة لفروع الدين وأن الدين ينبع منها هذا تصوّر خاطئ، بل الدين هو ا لمنتج لمصالح العباد بحيث وضعت أصوله وفروعه من قبل الشارع الحكيم على وجه يحقّق للعباد مصالحهم فكانت الشريعة مؤسسة ومبنية على مـصالح العباد ودفع الفساد عنهم، قال ابن القيم: «إن الشريعة مـبناها وأساسها على الحـكم ومصالح العباد فـى المعاش والمعاد، وهى عدل كلّها ورحـمة كلّها ومصـالح كلّها وحكمة كلّها فكل مـسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العـبث، فليست من الشريعة وإن إدخلت فـيها بالتأويل فـالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه»(١).

٦) إن قيم المصالح من جهة الشرع، لا تقوم على ما تتركه تلك المصالح من آثار مادية فـحسب، بل يدخل فى ذلك ثمارها المعنوية والروحيـة للإنسان، لأن الشريعة ناظرة إلى حاجة الجسم والروح معا.

ثانيًا: المصالح والمفاسد الخالصة:

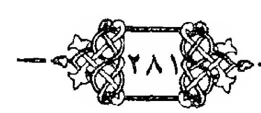
والنظر فى هذه المسألة واقع من جهتين:

- من جهة النظر العادى.
- من جهة النظر الشرعى.

أـ من جهة النظر العادى:

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقـعين ٣/ ١٤ ـ ١٥، حقّقه محمـد محى الدين عبد الحمـيد (بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٧/١٩٧٧.



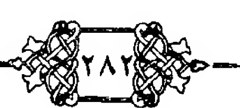
والمقصود به ما يحصل فى مجرى العادة.

لقد اختلف العلماء حول هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: ومنهم ابن عبدالسلام، و الشاطبى، ويرى هؤلاء، أن المصلحة المحضة الخالصة عن المفسدة، والمفسدة المحضة الخالصة من المصلحة عزيزة الوجود، أو متعذرة، وهذا يعود إلى أن كل طرف منهما واقع على وجه الامتزاج مع الطرف الثانى فى الوجود الدنيوى، فلا توجد مصلحة فى الدنيا إلا وتتضمّن مفسدة فيها، كما لا توجد مفسدة إلا وتتضمّن مصلحة معها، وإنّما النظر الشرعى قائم على الجهة الغالبة أو الراجحة فى مواقع الوجود العادى، ويؤكد هذا الكلام ابن عبدالسلام فى قوله: «اعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب و الملابس والمناكح والمراكب والمساكن، لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق وأن السعى فى تحصيل هذه الأشياء كلّها، شاق على معظم الخلق، لا ينال إلا بكد وتعب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكّدها وينّغصها»[1].

ويذهب الإمام الشاطبى إلى ما ذهب إليه ابن عبدالسلام، فيقول: «إن المصالح الدنيوية من حيث هى موجودة هنا ـ لا يتخلّص كونها مصالح محضة، وأعنى بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله، ماتقتضيه أوصافه الشهوانيّة والعقلية على الإطلاق حتّى يكون منعما على الإطلاق، وهذا فى مجرّد الاعتياد لا يكون، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق

(١) قواعد الأحكام، ـ ١/٥ .



قلّت أو كثرت، فتقترن بها أو تسبقها أو تلحقها كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود إذ ما من مفسدة تفرش في العادات الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللّطف ونيل اللّذات كثير»[1] وسبب هذا في نظر الإمام الشاطبي يعود إلى الأصل الذي وضعت عليه هذه الدار، وهو الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، وأي أحد من المكلفين رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، ويكفيه في ذلك برهانا تجربة الخلائق قبله، أضف إلى ذلك النصوص والأخبار التي وضعت على وجه الابتلاء والاختبار والتمحيص منها قوله تعالى: ﴿**ونبلوكم بالشرّ والخير فتنة**﴾[2] وقول تعالى: ﴿**ليَبلوكم أيّكم أحسنُ عملاً**﴾[3]، ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «حفت الجنة بالمكاره وحفّت النار بالشهوات»[4] ولهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى[5] لكن ينبغي أن نتساءل هنا إذا كان الوضع في هذه الدار على هذه الصفة فكيف يقوم الفعل مصلحة أو مفسدة؟

---

(١) الموافقات، ٢/٢٥، ٢٦.

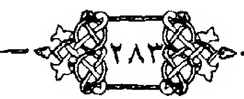
(٢) الأنبياء: ٣٥.

(٣) الملك: ٢.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب (حجبت النار بالشهوات) ١٨٦,٧

الترمذي: كتاب صفة الجنّة، باب (ماجاء، حفت الجنة بالمكاره وحفّت النار بالشهوات) قال أبو عيسى حسن صحيح ٤/٢٨٣ ـ الإمام أحمد، مسند ٢/ ٢٦٠ ـ الدارمي، كتاب الرقاق، باب (حفّت الجنّة بالمكاره ٧٣٥).

(٥) الموافقات، ٢/٢٦.



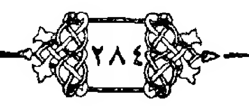
يجيب الإمام الشاطبى على هذا التساؤل قائلا: «فالمفاسد والمصالح الراجعة إلى الدنيا، إنّما تفهم على مقتضى ماغلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهى المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهى المفسدة المفهومة عرفا، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال: إنّه فيه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة، فمهروب عنه، ويقال إنّه مفسدة، على ما جرت به العادات فى مثله»[١].

الفريق الثانى: ومنهم: البقورى، وابن القيم، وابن عاشور ويرى هؤلاء أن المصلحة الخالصة من المفسدة، والمفسدة الخالصة من المصلحة، واقع الوجود فى هذه الدار، ويؤكد هذا الكلام البقورى الذى جعل المصالح قسمين، مصلحة لا مفسدة معها، ومصلحة معها مفسدة والمفسدة كذلك[٢]. فهو بهذا يقرّ بوجود المصالح الخالية من المفاسد والمفاسد الخالية من المصالح، ويرى ابن القيم نفس الرأى فيقول: «وإذا تأملت شرائع دينه التى وضعها بين عباده، وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة بحسب الإمكان، وان تزاحمت قدم أجلّها وأهمّها وإن فاتت أدناها، وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان وإن تزاحمت عطل أعظمها فسادا باحتمال أدناها»[٣] ومعنى الخلو والخلاص الذى يقصده ابن القيم، متحقّق إذا ما نظرنا إلى

(١) م، ن، ٢/٢٦.

(٢) ترتيب الفروق، المقدمة، (القاعدة الثانية).

(٣) ابن القيم، مفتاح دار السعادة (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢/٢٢.



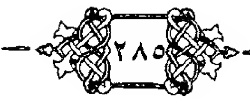
المصلحة في ذاتها بمعزل عن الطرق والسبل الموصّلة إليها، والمفسدة كذلك، فالمشقة اللاحقة بالمصلحة واللّذة اللاحقة بالمفسدة إنّما تكون في المصير للحصول عليهما، فالمطلوب خالص في ذاته وإنّما الا متزاج داخل عليه من حيث المسالك المؤدية إليه، حيث يقول ابن القيم في ذلك: «وفصل الخطاب في المسألة إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنّها في نفسها خالصة لا تشوبها مفسدة فلا ريب في وجودها وإن أريد المصلحة التي لا تشوبها مشقّة ولا أذى في طريقها والوسيلة إليها، ولافي ذاتها، فليست بموجودة بهذا الاعتبار إذ المصالح والخيرات واللّذات والكمالات كلّها لا تنال إلا بحظ من المشقّة ولا يعبر إليها إلا على جسر من التعب»[1].

ويرى الشيخ ابن عاشور أن المصلحة الخالصة والمفسدة الخالصة متوفّرة في هذا الوجود الدنيوي لكنهما إذا ماقورنا مع المشوب منهما صارا عزيزين، فيقول في ذلك: «..... لأن النفع الخالص والضر الخالص وإن كانا موجودين، إلا أنّهما بالنسبة للنفع والضرّ المشوبين يعتبران عزيزين»[2]، فهو يرى أن التعاون الحاصل بين شخصين ليس فيه أدنى ضرر بل هو مصلحة خالصة لهما، وكذا إحراق المال فهو مفسدة خالصة أيضا لا مصلحة فيه، والملاحظ على الشيخ ابن عاشور أنه أجرى الضرر اليسير الحاصل في طريق المصلحة مجرى العدم، فهو لا يؤثر في كونها خالصة فقال في ذلك: «على أن بعض الضر قد يكون لضعفه مغفولا عنه ممن يلحقه، فذلك منزّل منزلة العدم،

---

(١) ابن القيم: مفتاح دارالسعادة (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٢/ ٢٢.

(٢) مقاصد، ٦٧.



مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذى يناول متاعا لراكب دابّة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للرّاكب، وإن ما يعرض للمنازل من العمل لا أثر له فى جلب ضرّ إليه»[1].

والنظر الذى أخلص إليه فى هذه المسألة هو على التفصيل:

١) إذا نظرنا إلى المصالح والمفاسد فى أنفسها فإن توفرها خالصة فى هذه الدار حاصل لا محالة.

٢) إن المصالح التى يعرض لقاصدها مضار ضعيفة في طريقها فإنه يسرى على تلك المضار حكم العدم وتكون تلك المصالح فى حكم الخالصة، وعلى هذا النظر تجرى المفاسد مع اللذات الضعيفة.

٣) إنّ المصالح التى تشوبها مفاسد معتبرة يوكل النظر فيها للجهة الغالبة فهى الأولى بالاعتبار وعليها بناء الأحكام، وعلى هذا تقاس المفاسد مع المصالح المعتبرة، ومثل هذا ، قوله تعالى: **﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾**[2]، فبنى الحكم بالتحريم على الجهة الغالبة وهى جهة المفسدة التى أفادها لفظ الإثم الوارد فى الآية.

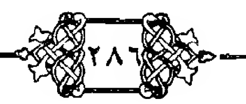
ب ـ من جهة النظر الشرعى:

والحاصل من هذا النظر أن المصلحة المعتبرة فى الشرع والمفسدة المعتبرة شرعا، خالصتان غير مشوبتين بأضدادهما سواء كان ذلك على وجه القلّة أو

---

(١) م، ن. ٦٧.

(٢) القرة: ٢١٩.



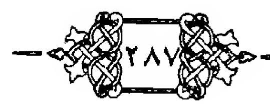
الكثرة وإن حصل وتوهم البعض بأنهما مشوبتان فالأمر ليس كما توهموا، لأن المراد بالمصالح المغلوبة والمفاسد المغلوبة ما يجرى من جهة النظر العادى ـ الاعتياد الكسبى ـ وليس ما يجرى فى الحقيقة الشرعية ولذلك لم يلتفت الشارع إليها فى شرعية الأحكام قال الإمام الشاطبى: «وهذا المقدار هوالذى قيل إنّه غير مقصود للشارع فى شرعيّة الأحكام»[1]. وبيان هذا يكون من وجهين.

ـ **الوجه الأول:** لو كانت الجهة المرجوحة في الفعل معتبرة شرعا إلى جانب الجهة الراجحة، لتنازع الفعل الواحد خطابان من الشارع، خطاب مقتضاه الأمر ويتّجه إلى جهة المصلحة فى الفعل، وخطاب مقتضاه النهى، ويتجه إلى جهة المفسدة فى نفس الفعل، والمعلوم قطعا أن الشريعة جارية على خلاف ذلك.

ـ **الوجه الثانى:** لو اعتبر الشارع الجهة المرجوحة إلى جانب الجهة الراجحة فى نفس الفعل مع تضادهما فى الطلب وطلب من المكلّف إيقاعهما على وجه واحد فى الوقوع مع العلم بعدم انفكاكهما عن بعضهما لكان تكليفا له بمالا يطاق وهو باطل شرعا.

وبناء عليه فالمصلحة المعتبرة شرعا ليست هى مطلق الملائم، وكذلك المفسدة ويقول الشيخ ابن عاشور فى هذا السياق: «ومنه نعلم أن ليست المصلحة هى مطلق الملائم، ولا المفسدة هى مطلق المنافر و المشقّة، فإن بين المصلحة والمفسدة وبين ماذكرناه عموم وخصوص وجهيان، ولذلك أثبت القرآن

(١) الموافقات، ٢/ ٢٧.



أن فى الخمر والميسر منافع إذ قال: ﴿فيهما إثم كبير ومنافع للناس﴾[1] وليست تلك المنافع بمصالح لأنها لو كانت مصالح لكان تناولها مباحا أو واجبا[2].

ثالثا: أنواع المصالح والمفاسد:

تنقسم المصالح والمفاسد إلى نوعين: دنيوية وأخروية

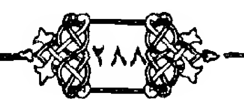
١) المصالح والمفاسد الدنيوية:

ويعبّر عنها بالمصالح والمفاسد العاجلة: بالمصالح الدنيوية كل ماتدعو إليه ضرورة المكلفين وحاجاتهم وتحسيناتهم ويدخل فى هذا التمتّع بالمباحات والتلذذ بالطيبات، فمن هذه المصالح ماهو واقع الحصول، وهذا ماتقتضيه المآكل والمشارب و المساكن و المراكب، ويدخل فى هذا جميع المعاملات الناجرة الأعواض وكذا المباح الذى وقعت حيازته كالاصطياد والاحتطاب، ومنها ماهو متوقّع الحصول، وغير مقطوع به، كالمكاسب المرجوة من التجارة، والمنفعة المنتظرة من التعليم، والربح المتوقّع من الاتّجار فى أموال اليتامى والازدجار المنتظر حصوله من العقوبات والحدود الشرعيّة.

والذى تجدر الإشارة إليه هنا، أن تحصيل مصالح ا لدنيا فى حقّ أنفسنا يقتصر فيه على حدّ الكفاية، ولا يتنافس فى تحقيق الأصلح، ويقدم الأصلح فالأصلح فى حقّ كل من لنا عليه ولاية عامّة أو خاصّة، إن أمكن لأنّنا مسؤولون عن توفير الأحسن لهم، ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، وإلى مثل هذا

(١) البقرة: ٢١٩.

(٢) مقاصد، ٧١ - ٧٢.



ذهب البقوري[1].

أما المفاسد الدنيوية: فهى مايقع به انخرام ضرورات المكلّفين وحاجاتهم وتكميلاتهم، أو فواتها على وجه الجزء أو الكل، ومن هذه المفاسد ما هو واقع الحصول، ومقطوع به فى محل الحادثة، كالكفر والجهل الواجب الإزالة، وكذا حصول الجوع والعطش المفضيان إلى الإهلاك، وكذا الضرر والصيال والقتال.

وهناك من المفاسد ماهو متوقّع الحصول مظنون فى وقوعه عند محل الواقعة كقتال من يقصدنا من الكفّار و البغاة وأهل الصيال، وكذا إيقاع ولىّ الأمر الحدود مع وجود الشبهات لقوله ﷺ: «ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلّوا سبيله، فإن الإمام إن يخطئ فى العفو خير من أن يخطئ فى العقوبة»[2].

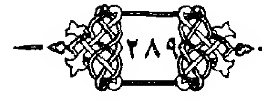
وفى الأخير نشير إلى أن تحديد المصالح والمفاسد الدنيوية يجب أن يتمّ وفق الضوابط الشرعية السالفة الذكر وذلك امتثالا لقوله تعالى: «ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا»[3]، وقوله تعالى: **﴿وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله﴾**[4].

(١) ترتيب الفروق، (قاعدة ٣)، المقدّمة.

(٢) أخرجه الترمذى، كتاب الحدود، باب (ماجاء فى درء الحدود) حديث رقم ١٤٢٤ ٤/ ٣٣ ـ ابن ماجة، كتاب الحدود، باب (الستر على المؤمن ودفع ا لحدود بالشبهات) حديث رقم ٢٥٤٥، ٢/ ٨٥٠.

(٣) الحشر: ٧.

(٤) الأنعام: ١٥٣.



٢) المصالح والمفاسد الأخروية:

ويطلق عليها المصالح والمفاسد الآجلة

المصالح الأخروية: هى النجاة من العقاب والحصول على الثواب وهذا متوقّع الحصول وغير مقطوع به لتوقفه على العاقبة التى يختم بها الله سبحانه وتعالى لعباده، ويقول الرسول ﷺ فى هذا الشأن: «فإن الرجل منكم ليعمل حتّى مايكون بينه وبين الجنّة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار ويعمل حتّى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنّة»[١] ويقول ابن عبدالسلام: «إذ لا يعرف أحد بما يختم له ولو عرف ذلك لم يقطع بالقبول ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول ثوابها ومصالحها لجواز ذهابهما بالموازنة والمقاصة»[٢].

ويقول البقورى بأن المصالح الأخروية محصورة فى التعبّدات التى يصل معها التعب بأدائها كالصيام والصلاة والطهارة[٣]، وهذا حصر لا مبرّر له،

(١) نص الحديث كما أخرجه البخارى: «إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوما ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات ويقال له اكتب عمله ورزقه وأجله وشقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل منكم ليعمل حتّى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار ويعمل حتّى مايكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل الجنة».

كتاب الخلق، باب (ذكر الملائكة صلوات الله عليهم) ٤/ ٧٨ ـ ابن ماجه، المقدمة، باب (فى القدر) حديث رقم ٧٦، ١/ ٢٩ ـ أبو داود، كتاب السنة، باب (فى القدر (حديث رقم ٤٧٠٨، ٥/ ٨٢ ـ الإمام أحمد ١/ ٤١٤ مسند عبدالله بن مسعود (رضي الله عنه).

(٢) قواعد الأحكام ١/ ٣٦.

(٣) ترتيب الفروق (القاعدة الثانية)، المقدمة.

فالشريعة كلّها بعقائدها وفقهها وأخلاقها وضعت لمصالح الدنيا والآخرة معا، كما أن للعبادات مصالح دنيوية تتمثّل فى تطهير نفس الإنسان وتزكيتها وتيسير السبل أمامه وتقوية ثقته بالله، فإن للمعاملات أيضا مصالحها الأخروية عندما تقع على وجهها المشروع، فتفضى إلى حصول مرضاته سبحانه وتعالى ونيل الثواب الجزيل الذى يؤدى إلى الفوز بجنّة النعيم وهذا أعظم مصالح الآخرة.

وعلى أى وجه فإن الشريعة تراعى فى جميع تصرفاتها مصالح المكلّفين الدنيوية والأخروية معا.

أمّا مفاسدها فهى حصول العقاب وفوات الثواب وهى متوقعة الحصول أيضا فلا جزم فيها لإمكانية سقوطها بالتوبة أو العفو أو الشفاعة أو ا لموازنة.

والذى نلاحظه على المصالح والمفاسد الأخروية أنّها خالصة لا امتزاج فيها بين الطرفين وهذا ما دلّت عليه النصوص الواردة فى هذا الشأن، فقد قال تعالى فى شأن مفاسد الآخرة مع بيان تجرّدها من المصلحة: **﴿لا يفتر عنهم وهم فيها مبلسون﴾**[1]، وقال: **﴿فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار﴾**[2] وقوله: **﴿لا يموت فيها ولا يحيى﴾**[3].

وقال فى شأن المصالح الأخروية المجرّدة عن المفاسد: **﴿إن المتّقين فى جنّات وعيون ادخلوها بسلام آمنين ونزعنا ما فى صدورهم من غلّ إخوانا على**

(١) الزخرف: ٧٥.

(٢) الحج: ١٩.

(٣) الأعلى: ١٣

سرر متقابلين لا يمّسهم فيهـا نصب وما هم منها بمخرجين﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿سلام عليكم طبتـم فادخلوها خالدين﴾[2]، إلى غيـر ذلك من الآيات الدالة على ماسبق.

٣) المصالح الدنيوية خادمة للآخرة:

لقد نظّمت الشـريعة تصـرّفاتها وأحكامـها على نمط يكون فـيه اكتـساب المكلّف لمصالحـه الدنيوية مـسلكا لتحقـيق سعادتـه الأخروية وضمـانها، وهذا يتّطلب المكلّف جعل جـميع مقـوّماته وأسبـاب قوّته وسعـادته الدّنيوية واسطة لبلوغ السـعادة الأبدية، ويحـصل هذا عندما يشـعر الإنسـان أن كل كيـانه وما يصدر عنه هو لله تعالى، قال تعالى: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي للّه ربّ العالمين﴾[3]، وقال: ﴿ومن أراد الآخرة وسعى لها سـعيها، وهومؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا﴾[4].

وبناء علي ما سبق فـإن ثمار كل من المصلحة والمفسدة، لا يقـتصر زمن ظهورها على الدنيا فقط وإنّما يشمل الآخرة أيضا، وانطلاقا منه فنحن مطالبون بعدم التسرع فى الحكم على الأفعال، من خـلال ماترسمه من ظواهر وماتفرزه من آثارها الأخروية، وذلك من خلال نصوص الشريعة وحدودها.

فالإنسان لضمـان سعادته الأخروية، عليه الإكثـار ممّا هو مفضى إلى بناء

---

(١) الحجر: ٤٥ ـ ٤٦ ـ ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) الزمر: ٧٠.

(٣) الأنعام: ١٦٢.

(٤) الإسراء: ١٩.



مصالح الآخرة، والاقتصاد على مصالح الدنيا بقدر ماتدعوا إليه الضرورات والحاجات ويقول ابن عبد السلام فى هذا: «وقد ندب الربّ إلى الإكثار من المصالح الأخروية على قدر الاستطاعة وندب فى الاقتصار على المصالح الدنيوية على ماتمسّ إليه الضرورات والحاجات»[1].

ويرى الإمام الشاطبى: «إن اعتبار الشارع للمصالح المجتلبة والمفاسد المدفوعة مؤسس على إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس فى جلب مصالحها العادية ودرء مفاسدها العادية»[2].

ويعلّل الشاطبى ذلك بأن إنزال الشريعة إنّما كان لإخراج المكلّفين من داعية أهوائهم حتى يكونوا عبادا للّه اختيارا كما هم عباداً له اضطرارا، ولما ثبت هذا فلا يبقى هناك وجه للجمع بينه وبين القول بغرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة ويدعم الإمام الشاطبى موقفه هذا بقوله تعالى: **﴿ولو اتّبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن﴾**[3][4]،

ثمّ يعقب على ذلك قائلا: «فالمعتبر إنّما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التى هى عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس، حتّى إن العقلاء اتّفقوا على هذا النوع فى الجملة وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل

---

(١) قواعد الأحكام، ٢/ ٦٢.

(٢) الموافقات، ٢/ ٣٧ ـ ٣٨.

(٣) المؤمنون، ٧٢.

(٤) الموافقات، ٢/ ٣٨.

الشرع ما أتى به الشرع، فـقد اتّفقوا فى الجملة على اعتبار الحـياة الدنيا لها أو الآخرة، بحيث منعوا من اتبـاع جملة من أهوائهم بـسبب ذلك، هذا وإن كانوا بفقـد الشرع على غير شئ، فـالشرع لما جاء بين هذا كلّه وحـمل المكلّفين عليه طوعا أو كرها ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم[1].

(١) الموافقات، ٢/٣٨ ـ ٣٩.



الفصل الرابع
مسالك الترجيح عند تعارض المصالح والمفاسد

لقد روعى فى وضع الشريعة جهة العبد، فمن ثمّ، جاءت الشريعة بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، كما قال ابن تيمية(١) وأمرت المكلفين باكتساب ما للمصلحة من أسباب، ونهتهم عن اكتساب ما للمفسدة من أسباب، وطلبت منهم الحيطة و الحذر فى مواقع الشبهات، قال ﷺ: «الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس فمن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام»(٢)، كما أوكل للمجتهدين مقام الترجيح، وحذرتهم من اقتران الآراء بالأهواء، والشرعيات بالشهوات، لأن مجال المصالح والمفاسد متشابك ومتداخل، والنظر فيه دقيق وخطير والخلاف فيه قائم وعائم، والخروج من المتعارضات فيه ليس باليسير، والزّلل فى تلك المواقع وراءه فسادكبير.

وانطلاقا من هذا رسم العلماء منهجا للتعامل مع المصالح و المفاسد جلبا ودفعا عند حدوث التعارض فى جهة منها أو فيما بينهما، وقيل التعرض لتفاصيل هذا المنهج، لابدّ من بيان أربعة أمور هى:

(١) ابن تيمية: منهاج السنة، ٢/ ١٣١ ـ وانظر: المازرى: شرح التلقين مخطوط، الوجه ٢٣٦.
(٢) سبق تخريجه.

١) لا يعتبر الشارع المصلحة المجلوبة والمفسدة المدفوعة من مقاصده، إلا إذا تعلّق بها غرض صحيح، ويقول المقرى فى هذا: «لا يعتبرالشارع من المقاصد إلا ما تعلّق به غرض صحيح، من جلب مصلحة أو درء مفسدة، ولذلك، لا يسمع الحاكم الدعوى فى الأشياء التافهة الحقيرة»[١].

٢) إن المصالح والمفاسد لا يرجح منها شئ إلا من جهة الشرع لأن الله سبحانه وتعالى منزّه عن النفع والضرّ فلا يحتاج أى منفعة ولا تلحقه مضرة لأنّه الغنى بإطلاق، إنّما يعود الضر والنفع للإنسان فهو يفتقر إلى ذلك ومن ثم فلا تقبل مصلحة لا اعتبار لها فى الشرع وكذلك المفسدة.

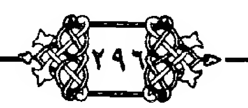
٣) **قال البقوري:** «اعلم أنّه ليس كل المصالح يؤمر بكسبها ولا كل المفاسد ينهى عن فعلها، بل المصالح والمفاسد منها ما يكتسب ومنها مالا يكتسب، فما يكتسب يقع الأمر به والنهى عنه، وما لا يكتسب كحسن الصورة وجودة الفعل ووفور الحواس، وشدّة القوى والرقة والرحمة والغيرة وما أشبه ذلك، ومثل هذا كقبح الصورة، وسخافة العقل، وضعف الحواس والقول، والغلظة وغير ذلك مما يشبهها فهذه أشياء لا طاقة على اكتسابها للعبد فهو لا يؤمر بشئ من ذلك ولا ينهى عنه، ولكنه يقع الأمر بآثارها والنّهي عن آثارها، الضد الآخر، فمن أطاع بحسب ذلك فقد أصاب ومن عصى فقد خاب»[٢].

٤) الظاهر أنّ الاعتماد فى جلب معظم مصالح الدنيا والآخرة، ودرء

---

١) القواعد، مخطوط دار الكتب الوطنية، تونس، الوجه ١١٨.

٢) ترتيب الفروق، (القاعدة السادسة)، المقدمة.



معظم مفاسدها مبني على الظن لأن المقطوع به منهما قليل، ولو فات المظنون به منهما لفسد أمر الدارين وهلك أهلهما، واعتمادنا على الظن هنا قائم على أن الله سبحانه وتعالى تعبدنا به، كما أن الغالب صدقه عند قيام أسبابه.

هذه أربعة أمور على كل خائض فى مسالك الترجيح بين وجوه المصالح والمفاسد أن يستصحبها معه، زيادة على ما سبق ذكره حول هذا الموضوع، وبالله التوفيق.

أولا: تعارض المصالح وطرق الترجيح بينهما:

إذا حدث وأن تعارضت مصلحتان وكان لابدّ من تقديم إحداهما يتمّ التعامل معهما كما يلى:

١) إذا تعارضت مصلحتان من نفس الجهة كأن تكونا عامتين أو خاصتين أو دنيويتين أو أخرويتين معا، يتبع المنهج التالى فى التعامل معها.

أ- يصار إلى الجمع بين المصلحتين ما أمكن ذلك، لأن الجمع بينهما أحسن من تفويت إحداهما مع القدرة على تحصيلها، ويقول ابن عبدالسلام: «فمن قدر على الجمع بين الأمر بمعروفين فى وقت واحد لزمه ذلك لما ذكرناه من وجوب الجمع بين المصلحتين»[1].

ب- وإذا استحكم التعارض وتعذر الجمع بين المصلحتين وظهر تساويهما من كل وجه، يصار إلى التخيير وقد يقرع بينهما، كما ذكره ابن عبد السلام[2]

(١) قواعد الأحكام، ١/١٠٥.

(٢) قواعد الأحكام، ١/٣٥.



الأقورى[1].

ونبه الإمـام ابن عاشـور على أنه «لايصار إلى التـخييـر إلا إذا استـفرع الفقيـه وسعه فى تحصـيل المرجحات فقـال: «وما يجب التنبّه له أن التخـيير لا يكون إلا بعد استفـراغ الوسع فى تحصيل مرجع ما تمّ العجـز عن تحصيل وفى طرق الترجيح[2] قد يحصل اختـلاف بين العلماء فعلى الفقيـه تحقيق الأمر فى ذلك[3].

ومثال ذلك إذا رأينا صائلا يصول على نفسين من المسلمين متساويتين مع حصول العجز عن دفعه عنهما فـإنّنا نتخيّر بين النفسين، بدفعه عن واحدة منهما وفوات الأخرى.

والتخيير يظهر واضحا فى تصـرّفات ولاة الأمور لأن المصالح العامة كثيرا ما يجرى فيها التسـاوى، كما قال الإمام ابن عاشور[4]، ومثـال ذلك ما إذا لو كان تعبيـد طريق إلى بلد بين جبلين يفضى إلى تضييق طريق آخـر بينهما فلولى الأمر الاختيار فى ذلك التساوى.

جـ ـ وإذا استحكم التعارض وتعذّر الجمع وظهر التفاوت بين المصلحتين

---

(١) ترتيب الفروق، (القاعدة الثالثة)، المقدّمة.

(٢) هى المسالك التي يجب على المجتـهد اتباعها للخروج من المعـارضة، مثل معرفة أهمـية ما يترتّب على تلك المصلحة على ما يترتّب على غـيرها كتقديم مصلحة الإيمان على مصلحـة الأعمال، وتقديم إنقاذ الأنفس عند الأخطار على إنقاذ الأموال.

ابن عاشور: مقاصد، ٧٦.

(٣) مقاد، ٧٦.

(٤) م، ن، ٧٦.

يصار إلى أعظمهما نفعا بتفويت أدناها[1] وهو المطلوب من جهة الشرع، قال تعالى: ﴿فبشّر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿واتّبعوا أحسن ماأنزل إليكم من ربكم﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وأمر قومك يأخذوا بأحسنها﴾[4].

وبناء علي هذا قدّمت مصلحة القصاص على مصلحة احترام النفس المقتص منها لعظمها فى إيقاع السلامة بتسكين ثائرة أولياء القتيل من الثأر لقتيلهم، وكذلك انزجار الجناة عن القتل ومن هذا القبيل ماذكره المقرى قائلا: «شرع السلف للمعروف ولذلك استثنى من الرّبا ترجيحا لمصلحة الإحسان على مصلحة اتّقاء الربا، إذ من عادة الشرع تقديم أعظم المصلحتين على أدناهما»[5].

٢) إذا تعارضت مصلحة عامّة مع مصلحة خاصّة يصار إلى أحد أمرين: أ- الجمع بين المصلحتين العامّة والخاصّة ما أمكن حتّى لا تقدم إحداهما على الأخرى، فالشريعة اعتبرت الفرد ومصلحته، وكذلك الأمة ومصلحتها، وجعلت الواقع الاجتماعى مكّونا منهما، فإنكار أحد مكّونات هذا الواقع أو إهماله بتفويته مع إمكانيّة تحصيله يعتبر ظلما لا تسير الشريعة نحوه، ويرى

(١) إن تفويت المصلحة المرجوحة لايخرجها عن كونها صلاحا.

(٢) الزمر: ١٧.

(٣) الزمر: ٥٢.

(٤) الأعراف: ١٤٥.

(٥) القواعد، مخطوط، لوحة، ١٠٥.

الدرينى أن الشريعة قد اعتبرت المصلحة الفردية كالمصلحة العامّة فى نظامها التشريعى فقال: «إن استقراء مصادر الشريعة ومواردها، أثبت أن الشريعة الإسلاميّة قد اعتبرت المصالح الفردية بمايقوم عليه نظامها الشرعى العام كالمصلحة العامّة سواء بسواء»[1].

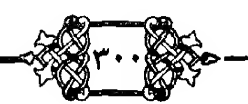
وبناء عليه فإن المجتهد أو الحاكم إذا تمكّن من إيجاد مسلك يتمّ بواسطته تحصيل المصالح العامّة دون التعرض للمصالح الخاصّة بالإلغاء أو الانخرام، وبه عليهما العدول عن كل مسلك يفضى إلى التعرض للمصالح الخاصّة، والالتزام بماليس فى طريقة ذلك جمعا بين المصلحتين.

ب ـ إذا استحكم التعارض واستحال رفعه، قدمت المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة لشمولها وعمومها وتفوت المصلحة الخاصة لضيقها وانحصارها.

لأنه لا يعقل أن يهدر ما تتحقّق به فائدة جمهور من الناس لحفظ مصلحة شخص أو فئة قليلة، لأن فى فوات المصلحة العامّة يلحق الضرر بالعموم وفى فوات المصلحة الخاصّة لا يلحق الضرر بالخصوص لانتفاعه بتلك المصلحة إذا كانت من جنسها وذلك باعتباره فردا من أفراد العموم.

ويجب هنا على المجتهد والحاكم الالتزام فى منع أصحاب المصالح الخاصّة من الاتّصال بمصالحهم بالقدر الذى تتحقّق به المصالح العامّة ولا يتعمّق فى ذلك حتّى يفضى إلى إلغائها جملة، لأن تقديم مصلحة العموم يكون على

(١) أصول التشريع، ٢٥٦ ـ ٢٥٧.



الوجه الذى يراعى فيه خفّة الضرر الذى يلحق بالخصوص.

ومن أمثلة هذا صيرورة الثروات الطبيعية للمنفعة العامّة، وإن كان وجودها فى عقار ذى ملكية خاصّة، لأن رعاية المصلحة العامّة مقدّم على المصلحة الخاصّة.

ومن هذا القبيل أيضا ترجيح الاشتغال بالعلم الشرعى بتعليمه على الاشتغال بماوراء الفروض من النوافل فى العبادات، لأن العمل منفعته عامّة والثانى خاصّة فقدم الأول رعاية للمصلحة العامّة.

٣) إذا تعارضت مصلحة أخروية مع مصلحة دنيوية قدمت الأخروية.

والنظر الشرعى جار على هذا، قال البقورى: «غاية ما فى هذا أنّه إذا عارضت مصلحة أخروية لمصلحة دنيوية غلبت عليها جانب المصلحة الأخروية وأمرنا بترك المصلحة الدنيوية.... ثم الاستقراء فى الشريعة والنظر فيها يحقّق هذه القاعدة»[١].

وقال الإمام الشاطبى: «المصالح والمفاسد الأخروية مقدمة فى الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصحّ اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا»[٢].

ومن هنا جاء النهى عن البيع وقت الصلاة، قال تعالى: ﴿يا أيّها الذين

(١) ترتيب الفروق، (القاعدة الاولى)، المقدمة.

(٢) الموافقات، ٢/ ٣٨٧.

آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله﴾[2].

ونهى ﷺ عن البيع والشراء فى المسجد لكون العبد داخلا فى عبادة الله، طالبا تحصيل مصلحة أخروية فوجب سقوط المصلحة الدنيوية أمامها والمتمثّلة فى البيع والشراء حيث قال ﷺ: «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع فى المسجد فقولوا لاأربح الله تجارتك»[3].

٤) تقدم المصلحة المؤكدة على المصلحة الموهومة أو المشكوكة مهما كان عظمها وعمومها.

وهذا مبنى على القاعدة الكليّة «اليقين لايزال بالشك»[4] وفى هذا المقام تنزل المصلحة التى غلب الظنّ على وقوعها منزلة المصلحة المتيقّنة والمقطوع بها لأن الشرع قد اعتبر غلبة الظنّ كالقطع فى الأحكام.

---

(١) الجمعة، ٩.

(٢) المنافقون، ٩.

(٣) نصّ الحديث كما أخرجه الدّارمى: «إذا رأيتم من يبيع أويبتاع فى المسجد فقولوا لا أربح الله تجارتك، وإذا رأيتم من ينشد فيه الضالة فقولوا لا ردّها الله عليك».
كتاب الصلاة، باب (النهى عن استنشاد الضالة فى المسجد والشراء والبيع) ٣٢٦ النسائى، كتاب المساجد، باب (النهى عن البيع والشراء فى المساجد وعن التحلّق قبل صلاة الجمعة) ٢/ ٤٧ ـ ابن ماجة: كتاب المساجد والجماعات باب (ما يكره فى المساجد) حديث رقم ٧٤٩، ٢٤٧ ـ الترمذى: كتاب الصلاة باب (ما جاء فى كراهية البيع والشراء وإنشاد الضالة والشعر فى المسجد) ٢/ ١٣٩ - أحمد، ٢/ ٢١٢.

(٤) ابن نجيم: الأشباه و النظائر، ٦٠ ـ انظر: أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية، ٣٥.

ومن أمثلة هذه القاعدة

إذا تعارضت مصلحة المحافظة على مال اليتيم مع مصلحة الاتّجار به دينا وبدون توثيق تقدم الأولى لتأكدها وحصول القطع فى وقوعها على الثانية وذلك لتطرق الشكّ إلى جهة الوقوع فى هذه الأخيرة وإن كانت أعظم نفعا لليتيم عند الوقوع.

ومن هذا القبيل إذا تعارضت مصلحة الحفاظ على النفس مع مصلحة الجهاد فى فئة من المسلمين العزل بالهجوم على الأعداء المسلحين فى هذه الحال فإن المصلحة التى ترجى من هذا الهجوم وهى النصر والربح موهومة بينما مصلحة الحفاظ على النفس أكيدة وإن كانت أقلّ قيمة من سابقتها فترجحت لهذا الجانب عليها.

ثانيًا: تعارض المفاسد وطرق الترجيح بينها:

١) إذا تعارضت مفسدتان من نفس الجهة يتبع المنهج الآتى فى التعامل معها.

أ- يدرأ الجميع ما أمكن ذلك، فإن فى الخروج منهما سلامة من الضرر للجميع، ومن توفّرت لديه أسباب دفع المفسدتين لزمه ذلك، ولا يجوز له ارتكاب أخفّهما، وقال ابن عبد السلام فى ذلك: «وان قدر على دفع المكروه لسبب من الأسباب لزمه ذلك لقدرته على درء المفسدة»[1]، ومثال هذا ما قرّره علماؤنا، أن من حلف على أن لا يدخل بيتا فى المدينة لا يحنث بدخوله

---

(١) قواعد الاحكام، ١/٧٩.

المسجد، وإن كان هو بيتا من بيوت الله، وذلك حملا على العرف الشرعى درءا للمفسدتين، مفسدة عدم الدخول بفوات أجر الجماعة فى الصلاة ومفسدة حنث اليمين بالدخول.

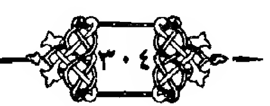
ب ـ وإذا استحكم التعارض واستحال الدرء لهما معا وتساوت المفسدتان من كل وجه وذهب البقورى إلى التخيير فى الدرء فقال: «وإن تعذّر درؤها وتساوت تخيّرنا وقد يقرع»[1]، وتردّد ابن عبدالسلام بين التخيير والتوقف، فقال: «فإذا تساوت فقد يتوقّف وقد يتخيّر»[2] والراجح هو التخيير لا تّفاقهما عليه، ومن أمثلة هذا من أكره على قتل مسلم بالقتل، فهما مفسدتان متساويتان، لإفضاء كل واحدة منهما إلى إتلاف نفس مؤمنة، و التخيير فى هذا مؤداه:استسلام الشخص لمفسدة فوات النفس والصبر عليها ولايقدم على قتل النفس المؤمنة لأن فى الأول عدم حصول ضرر لغير، وفى الثانى حصول ذلك للغير بقتلهم.

ومن هذا القبيل أيضا من أكره على الحكم بالباطل لإتلاف مال مسلم، أو الإدلاء بشهادة زور لنفس الغرض، أو يتلف ماله إذا لم يفعل ذلك، والتخيير هنا يفضى إلى الصبر على إتلاف المال، دون الإقدام على الحكم أو الشهادة تجنّبا لإذاية الغير مع تساوى المفسدتين.

جـ ـ وإذا ظهر تفاوتهما وتعذّر دفعهما معا يصار إلى دفع عظمهما بارتكاب أخفّها.

(١) ترتيب الفروق، مخطوط، المقدمة (القاعدة ٣).

(٢) قواعد الأحكام، ١/ ٨٠.



وبناء على هذا قرّر علماؤنا القاعدتين التاليتين:

- إذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمهما ضررا لارتكاب أخفّهما[1].

- الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخف[2].

ولكن ارتكاب أخفّ المفاسد لا يخرجها عن كونها مفسدة فى ذاتها، وإنّما يسقط اعتبارها كذلك، لتعذّر دفعها، قال المقرى: «ترجح المفسدة على المفسدة فيسقط اعتبارها ارتكابا لأخفّ الضررين عند تعذّر الخروج عنهما»[3].

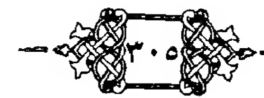
والأمثلة على هذا كثيرة جدّا، كقطع الأعضاء المتآكلة، فإن ارتكاب مفسدة قطعها واقعة لدفع مفسدة فوات النفس بسبب بقائها فى الجسد، ومن هذا القبيل إذا اضطر شخص إلى أكل مال الغير صيانة لمهجته من الفوات، أكله، لأن المفسدة المترتّبة على عدم الأكل، والمتمثّلة فى فوات النفس أعظم من المفسدة التى تلحق صاحب المال بأكل ماله من قبل الغير، فقدّمت عليها فى الاعتبار من حيث النظر الشرعى، مثل هذا تجويز أخذ الأجرة، على مادعت إليه الضرورة، من الطاعات كالأذان والإمامة وتعليم القرآن والفقه.

ودرء المفاسد في هذه المواقع يتنزل دائما على رعاية أصول المقاصد ـ الضرورات والحاجات والتحسينات.

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٩٨، تحقيق محمد مطيع الحافظ (دمشق دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٣/١٩٨٣)، وانظر: السيوطى الأشباه والنظائر ٦٢ ـ محمود حمزة: الفوائد البهية، ١٤ ـ على حيدر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ٣٧.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٩٦- وانظر: على حيدر: درر الحكام ١/٣٦.

(٣) القواعد، مخطوط، الوجه ٦٩.



واعلم أن المفسدة الأخفّ التي يسمح بارتكابها لدفع ما هو أثقل منها يجب أن لا تتعدّى مواقع الضرورة في حالة الأفراد ومواقع الحاجة في حالة العموم، قال المازري: «إن البيع مجازفة فيه غرر ورخص فيه للارتفاق ورفع المشاق وما جرى على هذا الأسلوب يجب أن لا يوسع فيه للغرر إلا بمقدار حسب الحاجة إليه، فإذا باع صرّة قمح منفردة، وصرة قمح وصرّة تمرفي عقد واحد وبثمن متّفق أو مختلف، جاز ذلك لماتمس الحاجة إليه للمجازفة في هذين المكيلين القمح والتمر»[1].

(٢) إذا تعارضت مفسدة عامّة مع مفسدة خاصّة، يصار إلى أحد أمرين:

أ- يدفعان معا ما أمكن ولا يفرط في واحدة منهما مع القدرة على دفعها معا.

كأخذ عقار من شخص لبناء مسجد أو مدرسة للمواطنين فإذا تمسّك صاحب العقار بملكيته حصلت المفسدة للعموم بفوات الاجتماع في العبادة وبقاء الجهل بين النّاس وإذا تنازل عنه حصلت له مفسدة بفقده، ولدفع المفسدتين معا، يأخذ العقار لفائدة العموم، ويعوض المالك بعقار آخر حتّى لا يتضرّر بفقد عقاره الأصلي.

ب- وإذا استحكم التعارض وتعذر دفعهما معا، يصار إلى دفع المفسدة العامّة مع حصول المفسدة الخاصّة.

(١) المازري: شرح التلقين، الوجه ٥. جـ).

وقرّر علماؤنا فى هذا الباب قاعدة جليلة هى: «يتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام»[1].

ومثال هذا: نقض الحائط المتوهن على مالكه خشية سقوطه إذا كان على حافة الطريق العام لأن المفسدة بسقوطه متوقعة فى جميع أفراد العموم قبل السقوط بينما هدمه على مالكه تلحقه مضرّة به لابغيره من الأفراد فتتحمّل هذه المفسدة من قبله لدفع مفسدة عامّة غلب على الظن وقوعها.

ومثله قتل قاطع الطريق إذا قتل غيره بأى كيفية كانت ولا يقبل عفو ولى القتيل فى الاقتصاص منه، لأن مفسدته فى بقائه سارية فى جميع أفراد العموم، وفى قتله مفسدة فى تفويت نفس فرد واحد، كان لزاما إتلافها، فدفعنا الأعمّ بارتكاب الأخصّ.

ومثله تسعير المواد الضرورية والحاجية من قبل ولى الأمر، إذا تعدّى أرباب الأقوات فى بيعها بقيمتها[2].

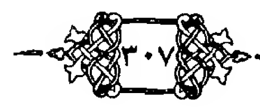
٣) لا تدفع مفسدة بمثلها ولا بأكبر منها

وبناء على هذا قرّر الفقهاء القاعدة القائلة: «الضرر لايزال بمثله»[3] ويقول المقرى فى ذلك: «الدرء مفسدة شروط، بأن لا يؤدى إلى مثلها، أو

(١) ابن نجيم: الأشباه والنظائر، ٩٦ - وانظر: على حيدر: درر الحكام ١/ ٣٦ أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية، ١٤٣.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٩٦ - وانظر: ابن العربى: عارضة الأحوذى ٦/ ٥٤ ابن القيم: الطرق الحكمية ٢٤٠.

(٣) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٩٦ - السيوطى: الأشباه والنظائر ٦١ - على حيدر: دور الحكام ١/ ٣٥.



أعظم منها»[1] وهذا وجوبا باتفاق، كما نقل ذلك المقرى[2].

ومثاله كالمضطر الذى لم يجد ما يدفع به الهلاك جوعا إلا طعاما لمضطر مثله، أو بدن آدمى حى، فإنّه لايباح له، لأن مفسدته لا تدفع بإلحاق مثلها بالغير.

ومن هذا القبيل من أجبر على حرق زرع جاره، أو يحرق زرعه، فلا يجوز له دفع الفساد عنه بإلحاق فساد مثله بغيره، من غير حصول السبب الشرعى المفضي لذلك فلزمه تحمل مفسدة الإكراه فى نفسه.

ومنه أيضا إكراه المرأة على قتل مسلم، أو تعرضها للفاحشة فهذه لا يجوز لها الإقدام على القتل لدفع الزنا عن نفسها، لأنّه لايجوز طبقا للقاعدة دفع ما هو أخفّ بما هو أثقل كالقتل.

ب ـ تدفع المفسدة بقدر الإمكان

وبناء على هذا قرر الفقهاء القاعدة القائلة: «الضرر يدفع بقدر الإمكان»[3] وعلقّ أحمد الزرقاء على هذه القاعدة بقوله: «فإن أمكن دفعه بالكلية فيها وإلا فبقدر ما يمكن، فإن كان ممّا يقابل بعوض جبربه»[4].

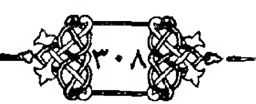
---

(١) القواعد، مخطوط، الوجه، ١٢٤.

(٢) م، ن، الوجه، ١٢٤.

(٣) على حيدر: درر الحكام، ٣٧/١، ترجمة فهمى الحسينى (بيروت، مكتبة النهضة) وانظر: أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية، ١٥٣.

(٤) أحمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية، ١٥٣.



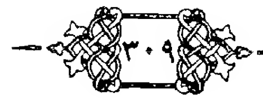
ومن هنا جاء دفع الحدود بالشبهات، فقال ﷺ: «إدرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم»[1]، وأسقط القصاص بالعفو، وانقلاب نصيب بعض أولياء القتيل فى القصاص إلى دية، إذا عفى البعض عن القاتل ورفض البعض الآخر.

ومن هذا أيضا الصبر على المفاسد والمضار اللاحقة بالمرء من الغير أحسن له من الردّ بمثلها، لأن فى هذا دفعا لفساد فى الإمكان إيقاعه، قال تعالى: ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**﴾[2].

ومن هذا القبيل المثال الذى ساقه أحمد الزرقاء فقال: «كما فى المغصوب فإنّه يدفع الضرر بردّه إذا بقيت عينه وكان سليما، فإن لم تبق عينه، أو بقيت، ولكنها غير سليمة بأن تعبت، ففى الأولى يجبر الضرر برد مثله أو قيمته سواء كان عدم بقائه حقيقيا كالطعام، إذا أكله الغاصب، أو حكميا كما إذا كانت شاة مثلا فذبحها وطبخها، أو حنطة فطحنها، وفى الثانى إن كان العيب فاحشا (وهو مافوت بعض المنفعة) فإن كان المغصوب غير ربوى، يتخيّر المالك فى جبر الضرر بين أخذه وتضمين الغاصب ماتنقص بالعيب أو طرحه عليه، وتضمينه القيمة، وإن كان ربويا يتخيّر بين أخذه معيبا بلا ضمان النقصان، أو طرحه عليه، وتضمينه مثله أوقيمته من خلاف جنسه، وإن كان غير فاحش، (وهو مافوت الجودة ونقص المالية) كالحرق اليسير، فإن جبر الضرر يتعيّن

(١) سبق تخريجه.

(٢) النحل: ١٢٦.



بأخذه وتضمين النقصان، إلا فى الربوى فإن حكمه ماتقدّم»[1].

ثالثا: تعارض المصالح والمفاسد وطرق الترجيح بينهما

إن تعارض جلب المصالح مع دفع المفاسد، ينظر إليه من حيث الآثار المترتّبة على ذلك الجلب والدفع وهو قسمان:

أ- أن يقتصر على المكلّف ولا يلزم منه ضرر للغير.

ب- أن يتعدّى المكلّف ولزم عنه ضرر للغير.

وسأتعرّض لكل قسم بالتفصيل:

أ- ما يقتصر على المكلّف ولا يلزم عنه إضرار الغير، وهذا ينظر فيه من حيث مقدار النفع والضرر اللاحقين بالمكلّف ويحدّد الحكم علي طبيعة الجهة الراجحة، وهو ثلاثة أقسام:

١- الجمع بين جلب المصالح ودفع المفاسد ما أمكن.

٢- تساوى جلب المصالح مع دفع المفاسد.

٣- تفاوتهما برجحان إحدى الجهتين.

وسأبيّن كل واحدة منها بالتفصيل:

١- يجمع المكلّف بين جلب مصلحته ودفع مفسدته قدر الإمكان، لأنّه مطالب بذلك إذا قدر عليه، لقوله تعالى : **﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾**[2]

(١) شرح القواعد الفقهية، ١٥٣.

(٢) التغابن: ١٦.

ومثاله كالذى يسعى لتحصيل العلم الشرعى فى بلد لابدّ من الهجرة إليه، من القصور عن النفقة التى يدفع بها مفسدة الجوع والبرد والمسكن، فيجمع بين الأمرين بالقيام بعمل يستجلب به مايدفع المفسدة السابقة، ويجلب بذلك منفعة العلم الحاصلة بالتعلّم، وذلك بتحقيق إقامته فى ذلك البلد.

٢- مساواة ا لمصلحة التى يرجى جلبها للمفسدة المراد دفعها في نفس الفعل وهذا ما وقع الخلاف فيه، فقد أثبته قوم، ونفاه آخرون.

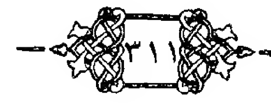
ومن الذين أثبتوه ابن عبد السلام حيث قال: «وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يتخيّر بينهما وقد يتوقّف فيهما، وقد يقع الاختلاف فى تفاوت المفاسد»[١]، كما أثبت الشيخ ابن عاشور إمكانيّة استواء المصالح والمفاسد فى نفس الفعل، ولكن وجود مايعضد إحدى الجهتين من المرجحات الخارجية عنهما، والداخلة فى جنسهما يدفع ذلك التساوى فقال: «أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضر مع كونه مساويا لضدّه معضودا بمرجح من جنسه، مثل تغريم الذى يتلف مالا عمدا قيمة ما أتلفهُ، فإن فى ذلك التغريم نفعا للمتلف عليه وفيه ضرر للمتلف وهما متساويان، ولكن النفع قد رجح بما عضده من العدل والإنصاف، الذى يشهد أهل العقول والحكماء بأحقيته»[٢].

ومن الذين نفوا حصول الاستواء بين المصالح والمفاسد فى الفعل الواحد من جهة الشرع، الإمام الشاطبى، فهو يرجح عدم وقوع هذا الأمر فى

---

(١) قواعد الأحكام، ١/ ٨٤.

(٢) مقاصد، ٦٩.

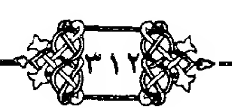


الشريعة وإن فرض وقوعه فليس للمكلّف ترجيح لأحد الطرفين على الآخر، لأن هذا يعدّ حكما بالتشهّي وهو باطل فى الشريعة باتّفاق وإنّما واجبهُ التوقّف حتّى يأتى الدليل من الشرع الذى يأذن فى ترجيح أحد الطرفين، وهو ما يرفع التساوى ويجعله لاغيا لا عبرة به فقال:

فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلّف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوى بمقتضى الأ دلة، ولعلّ هذا غير واقع فى الشريعة وإن فرض وقوعه فلا ترجيح إلا بالتشهّى من غير دليل، وذلك فى الشرعيات باطل باتّفاق وأمّا أن قصد الشارع متعلّق بالطرفين معا طرف الإقدام وطرف الإحجام فغير صحيح لأنّه تكليف بما لا يطاق إذ قد فرضنا تساوى الجهتين على الفعل الواحد، فلا يمكن أن يؤمر بهما معا ولا يكون أيضا القصد غير متعلّق بواحد منهما إذ قد فرضنا أن توارد الأمر و النهى معا هما علمان على القصد على الجملة، إذ لا أمر ولا نهى من غير اقتضاء فلم يبق إلا أن يتعلّق بإحدى الجهتين دون الأخرى ولم يتعيّن ذلك للمكلّف فلا بدّ من التوقّف[1].

ومن هؤلاء أيضا ابن القيم الذى شدّد على نفس استواء النفع والضرر فى الفعل الواحد وجودا، وإنّما قد يحصل ذلك عقلا فقط بسبب التقسيم، أمّا وقوعافلابدّ أن تكون الغلبة لإحدى الجهتين فيكون الحكم لها، أو قد تكون الغلبة لجهة منهما فى وقت، وتتحوّل بعدها الغلبة للجهة الثانية فى وقت آخر فيعطى الحكم للجهة الغالبة فى كل وقت،وقد قال فى ذلك:

(١) الموافقات، ٢/ ٣٠-٣١.



إن هذا القسم لا وجود له إذ حصره التقسيم بل التفصيل إمّا أن يكون حصوله أولى بالفاعل، وهو راجح المصلحة، وإمّا أن يكون عدمه أولى وهو راجح المفسدة، أو فعل يكون حصوله أولى لمصلحته وعدمه أولى به لمفسدته، وكلاهما متساويان، فهذا ممّا لم يقم دليل على ثبوته، بل الدليل يقتضى نفيه، فإن المصلحة والمفسدة، والمنفعة والمضرة واللذة والألم إذا تقابلا، فلابدّ أن يغلب أحدهما الآخر، فيصير الحكم للغالب، وأمّا أن يتدافعا ويتصادما بحيث لا يغلب أحدهما الآخر فغير واقع، فإنّه إمّا أن يقال: يمتنع وجود كل من الأثرين، وهو ممتنع لأنه ترجيح لأحد الجائزين من غير مرجح، وهذا محال إنّما نشأ من فرض تدافع المؤثرين وتصادمهما فهو محال، فلابدّ أن يقهر أحدهما صاحبه فيكون الحكم له[1].

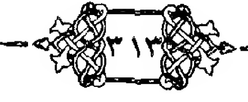
والذى أميل إليه فى هذه المسألة، هو عدم تحقّق جهة الاستواء فى المصالح والمفاسد فى الفعل ونحوها، وهذا لكثرة المرجحات الذاتية للمصلحة والمفسدة، وكذا المرجحات الخارجية، أضف إلى هذا مجموع الأدلة التى ساقها أصحاب هذا الرأى.

٣- فإذا تعذّر الجمع بين جلب المصالح ودفع المفاسد، واستحكم التعارض بينهما ينظر للجهة العظمى منهما، والنظر هنا قائم من جهتين:

ـ الجهة الأولى: إذا كان التفاوت لصالح جهة المفسدة فكانت هى الغالبة فإنّه يجب دفعها، ولهذا قال المقرى: «عناية الشرع بدرء المفاسد، أشدّ من عنايته بجلب المصالح فإن لم يظهر رجحان الجلب قدم الدرء»[2] وقال: الإمام الشاطبى: «وكذلك المفسدة إذا كانت هى الغالبة فالنظر إلى المصلحة فى حكم

(١) مفتاح السعادة، ٢/١٦.

(٢) القواعد، ٢/٤٤٣.



الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهى ليكون رفعها على أتمّ الإمكان العادى فى مثلها حسب مايشهد له كل عقل سليم فإذا تبعتها مصلحة أو لذّة فليست هى المقصودة بالنهى عن ذلك الفعل بل المقصود ما غلب فى المحل وما سوى ذلك ملغى فى مقتضى النهى كما كانت جهة المفسدة ملغاة فى جهة الأمر»[1].

ومن أمثلة هذا ماذكره المقرى: أن من أراد أداء فرض الحج مع وجود المهالك فى طريقه، فإنّه يقدّم درء مفسدة الإلقاء باليد إلى التهلكة على جلب مصلحة الحج، أى بمنزلة تقديم الحرام على الواجب[2].

ومن هذا القبيل أيضا عدم جواز فتح كوّة فى الجدار الذى يشرف على مسكن نساء جاره، بل يكلف صاحبها اتخاذ ما يمنع النظر منها وذلك دفعا لمفسدة انتهاك العرض لعظمها على المصلحة التى أرادها صاحب الكوة ومن هذا ماقرره الحنفية. « أنه ليس للرجل أن يحدث في ملكه مايضرّ جاره ضررا بيّنا، كاتّخاذه بجانب دار جاره، طحونا مثلا يوهن البناء، أو معصرة أو فرنا يمنع السكن بالرائحة والدخان»[3]، لأن دفع المفسدة التى يلحقها صاحب الفرن والطاحونة ومن فى حكمهما بدار الجار، مقدّمة على المصلحة التى يرجى اجتلابها منها.

أمّا ما قرّره الأصوليون والفقهاء فى القاعدة القائلة: «درء المفاسد أولى

(١) الموافقات، ٢/٢٧.

(٢) القواعد، ٢/٤٤٣..

(٣) احمد الزرقاء: شرح القواعد الفقهية ١٥١.

من جلب المصالح[1] عند تعارضهما، فإنه ينصرفّ إلى المفسدة التّى لا يتوقّف ضررها على نفس الفاعل بل يتعدّاه إلى الغير، فمثل هذا الفعل تقدّم دفع مفسدته على جلب مصلحته، ولو كانت المصلحة فيه تربو على المفسدة قال أحمد الزرقاء: «أمّا إذا كانت المفسدة عائدة إلى غيره فإنّه يمنع منها لمجردّ وجود الضرر للغير، وإن كانت المنفعة تربو كثيراً على المفسدة»[2]، وسأتعرّض لهذا الموضوع بالتفصيل فيما يأتى إن شاء الله.

- **الجهة الثانية**: وإذا كانت جهة المصلحة هى الغالبة كان الحكم لها بالتقديم على المفسدة، قال المقرى: «تقدّم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة ولا تترك لها»[3] وقال الإمام الشاطبى: «المصلحة إذا كانت هى الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة فى حكم الاعتياد فهى المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتمّ وأقرب وأولى بنيل المقصود، على مقتضى العادات الجارية فى الدنيا فإن تبعها مفسدة أو مشقّة فليست بمقصودة، فى شرعيّة ذلك الفعل وطلبه»[4].

ويحصل هذا إذا كانت تلك المفسدة المرجوحة، عائدة إلى نفس الفاعل، أمّا إذا كانت عائدة إلى الغير، فالمسألة غير هذه.

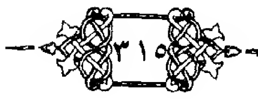
---

(١) المقرى: القواعد، الوجه ١١٤ ـ وانظر: الونشريسى: إيضاح المسالك ٢١٩. - ابن نجيم: الأشباه والنظائر ٩٩، السيوطى: الأشباه والنظائر ٦١ ـ على حيدر: درر الحكام ١/ ٣٧.

(٢) شرح القواعد الفقهية، ١٥٢.

(٣) القواعد، ١/ ٢٩٤ ـ وانظر: ابن تيمية: القواعد النورانية، ١٣٢ ـ على حيدر: درر الحكام ٣٧/١.

(٤) الموافقات، ٢/ ٢٦ ـ ٢٧.



ومن أمثلة هـذا، قول العلماء: نبش الأمـوات محـرّم، وذلك لما يترتّب عليه من مفسـدة انتهاك حرمتهم، ولكنّه يصبح واجبـا إذا دفنوا بغير غسل، أو وجهوا إلى غير القبلة لأن مصلحة غسلهم وتوجيهم إلى القبلة أعظم من مفسدة نبش قبرهم، وانتهاك حرمتهم بذلك.

ومن هذا القـبيل لو اخـتلط قتلى المسلمين بالكـفّار فى معركـة لا يمكن التفريق بينهم فإنّه يغسل الجميع ويكفن، تقديما لمصلحة المسلمين على المفسدة المترتّبة فى مساواتهم بالكفّار، ومن هذا ما قرّره زروق بقوله: «قد يباح الممنوع لتوقّع ما هوأعظم منه كالكذب فى الجهاد لتفريق كلمة الكفّار، وفى الإصـلاح بين الناس للخـير، أو فى سـتـر مال مـسلم أو عرضـه ولو نفسـه إذا سئل عن معصية عملها أو مال أريد غصبه منه أو من غيره»[1].

ب- ما لا يقـتصـر على المكلّف ويلزم عنه إضرار الغـير: فهذا ينظـر فيه من عدّة وجـوه، من حيث قصد الجـالب والدافع وعدم قصـده ذلك، ومن حيث عمـوم الضرر وخصـوصه، وكذا دخـول الفاعل تحت العـموم المتضـرّر وعدم دخوله، كـما ينظر فـيه من حيث قـوّة المفسدة التّى يفـضى إليهـا ذلك الفعل، وسأبيّن ذلك فيما يلى بالتفصيل:

ب ـ أن يتعدّى المكلّف ويلزم عنه إضرار للغير، وهو سبعة أقسام:

١) أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار، فـهذا القصد من الجالب أو الدافع محسوم من جهة الشـريعة، ولاإشكال فى منعه، لأن الأدلة الشرعيّة

(١) قواعد التصوّف (القاعدة، ١٠٤)، ٥٧ ـ وانظر: السيوطى: الأشباه وا لنظائر، ٦٢.

تضافرت على نفى الضرر أيّا كان مصدره وطبيعته، فقد قال تعالى: ﴿**ولا تضارّ والدة بولدها، ولا مولود له بولده**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿**ولا يضار كاتب ولا شهيد**﴾[2] وقال تعالى: ﴿**ولا تضارّوهن لتضيّقوا عليهن**﴾[3] ويعضد نفى الضرر الواقع فى هذه الجزئيات، المبدأ العام الذى قرّره الرسول ﷺ بقوله: «**لا ضرر ولا ضرار**»[4].

والنظر فى هذا الفعل الذى تعارضت فيه جلب المصلحة العائدة إلى منفعة نفس الجالب أو الدافع، ودرء المفسدة العائدة إلى الإضرار بالغير، قصداً من الفاعل، حاصل من وجهين:

- **الوجه الأول**: ينقل الجالب أو الدافع عن عمله الأول إلى عمل آخر يضمن له تحقيق جلب مصلحته الأولى: ويمنعه من قصده الإضرار بالغير، كالمرخص فى سلعته من الخضر طلبا لمعاشه مع قصد الإضرار بالباعة الآخرين فى السوق، فهذا ينقل من عمله إلى عمل آخر، كبيع الفواكه بدل الخضر أو غيرها من السلع الأخرى، فيحصل له طلب معاشه، ويمنع بذلك من بلوغ قصده، الإضرار بباقى الباعة للخضر فى السوق.

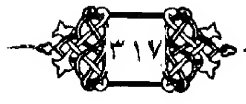
- **الوجه الثانى**: فى حالة رفضه الانتقال عن عمله الأول، فيمنع من ذلك العمل حسما للإضرار بالغير، الذى هو قاصده، وقد تبيّن ذلك من رفضه الانتقال عن عمله الأول مع توفّر مصلحته من جهة أخرى لا إضرار فيها

(١) البقرة: ٢٣٣.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) الطلاق: ٦.

(٤) سبق تخريجه.



بالغير، كما منع من عمله إذا كان قاصدا الإضرار بالغير ابتداء، وليس له محيص من تلك الجهة التى يستضرّ منها الغير، وعلّق الشاطبى على هذا قائلا: «فحقّ الجالب أو الدافع مقدّم وهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا يقال إن هذا تكليف بما لا يطاق فإنّه إنّما كلّف بنفي قصد الإضرار، وهو داخل تحت الكسب، لا ينفى الإضرار بعينه»[1].

٢) أن لا يقصد الجالب أو الدافع بعمله إضرار الغير لكنّه يلزم من عمله إضرار للعموم ولو منع من عمله للزم عن ذلك المنع إضرار به، فالنظر فى هذه المسألة يكون من جهة جبر الإضرار المترتّب على منعه من عمله وعدم جره وهما وجهان:

ـ **الوجه الأول**: فإن كان من الممكن جبر الضرر الذى يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من عمله، منع منه، وذلك رعاية للعموم، لأن دفع الضرر العام واعتباره أولى، كما أن رعاية المصالح العامّة مقدّمة على المصالح الخاصّة كما هو مقرّر فى علم الأصول، ومثاله، ماعمله السلف بتضمين الصناع مع أن الأصل فيهم الأمانة وبناء على هذا وجب رعاية مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، بحيث لا يلحق الخصوص مضرّة، كما قرّر ذلك الإمام الشاطبى[2].

ـ **الوجه الثانى**: أمّا إذا كان الضرر الذى يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من

---

(١) الموافقات، ٢/٤٩.

(٢) م ن، ٢/ ٣٥٠.



عـمله لا يجبـر فـلا يمنع منه، وقـال الإمـام الشـاطبى بتـقـديم حـقّه على الإطلاق[1].

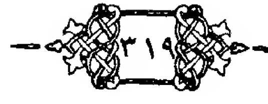
٣) أن لا يقصد الجالب و الدافع من عمله الإضرار بالغير ولكن يلزم عنه ضرر لـغيره علـى جهة الخـصوص، كـالإضرار بشـخص آخر مـثله، ولو منع الجالب أو الدافع من عـمله للزمه ضرر بسـبب هذا المنع وذلك لاحتياجـه لهذا العمل، والنظر فى هذه المسألة يكون من وجهين:

ـ **الوجه الأول:** والنظر فيـه يعود لإثبات الحـظوظ واعتبـارها، وذلك كدفع الشخص مظلمـة عن نفسه، هو فـى يقين من وقوعهـا عليه، وفى شك من وقوعها على غيره، إذا دفعها عنه، ومثله السبق إلى شراء طعام أو مايحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو مـاء أو غيره، عالما أنّه إذا حـازه استضرّ غيـره بعدمه ولو أخذ من يده استضرّ هو، ومثل هذا حقّ الشخص ثابت شرعا ولا مخالفة فيه وعلّق الشاطبى قائلا: «وإذا ثبت هذا فـما سبق إليه الإنسان من ذلك قد ثبت حقّه فـيه شرعـا بحوزه له دون غيره وسـيلة إليه لا مخـالفة فيـه للشارع فصحّ، وبـذلك ظهر أن تقديم حـقّ المسبوق على حـقّ السابق، ليس بمقـصود شرعا، إلا مع إسقاط لحقه، وذلك لا يلزمـه بل قد يتعيّن عليه حقّ نفسه فى الضروريات فـلا يكون له خيرة في إسـقاط حقّه لأنّه مـن حقّه على بيّنة ومن حقّ غيـره على ظنّ وشك وذلك فى دفع الضرر واضح، وكـذلك فى جلب المصلحة إن كان عدمها يضرّبه»[2].

---

(١) الموافقات، ٢/٣٤٩.

(٢) الموافقات، ٢/ ٣٥٠ ـ ٣٥١.



ـ **الوجه الثاني**: والنظر فيه عائد إلى إسقاط حظوظ النفس، وعدم اعتبارها وهو راجع إلى جهتين:

ـ **الجهة الأولى**: وإسقاط الحظّ هنا، متمثّل فى إسقـاط الاستبداد والاستئثار بالحق والدخـول فى ا لمواساة مع باقى أفـراد العموم، وهو سلـوك من أسمى مكارم الأخلاق يحـمد فاعله عليه فـيصبح غيـره فى نظره مثل نفسـه، فهو على ذلك واحـد منهم، وإذا آل الأمـر إلى هذا فـإنّه يصبح غـير قـادر على الاستئثار لنفسه دون غيره ممن هومثله.

ونظير هذا التصرّف وارد فى قوله ﷺ: إن الأشعريين إذا أرملوا فى الغـزو أو قلّ طعام عـيالهم بالمديـنة جمـعوا مـاكان عندهم فى ثوب واحـد ثم اقتـسمـوه بينهم فى إناء واحـد بالسوية فـهم منّى وأنا منهم»[١]، وقوله عـليه الصلاة والسـلام: «إن فى المال حقّا سوى الزكاة»[٢] وعلى هذا تحمل مشروعية الزكاة، والإقراض[٣] والعارية[٤] وغير ذلك.

وعلّق الشاطبي على هذا قائلا: «وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار مـايلحق الجميع أو أقـلّ، ولا يكون موقعـا على نفسه ضـررا ناجزا وإنّما هو متـوقّع أو قليل محتمل فى دفع الضرر عن غـيره، وهو نظر من يعدّ

(١) أخرجه البخارى: كتاب الشركة، باب (الشركة فى الـطعام والعروض وكيفية قسمة ما يكال) ٣/ ١١٠ - مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب (من فضائل الأشعريين رضى الله عنهم) ٢/ ١٩٤٥.

(٢) أخرجه ابن ماجه، كتاب الزكاة، باب (ما أدّى زكاته ليس بكنز) حديث رقم ١٧٨٩، ١/ ٥٧٠.

(٣) قال ابن عرفـة: «دفع شـمول فى عوض غير مـخالف له لا عاجلا ـ الرصاع: شرح حـدود ابن عرفة، ٢٩٧.

(٤) عرفتهـا ابن شاس وابن الحـاجب بقـولهما: «تمـليك منافع العين بغيـر عوض يبطل طره بالحـبس» الحطاب: مواهب الجليل، ٥/ ٢٦٨.

المسلمين كلّهم شئ واحد، على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام: «إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضا وشبك ﷺ أصابعه»[1][2].

ـ الجهة الثانيّة: وإسقاط الحظّ من هذه الجهة يعنى إيثار غيره على نفسه وقال فيه الإمام الشاطبى: «وهو أعرق فى إسقاط الحظوظ وذلك أن يترك حظّه لحظ غيره، اعتمادا على صحة اليقين وإصابة لعين التوكّل، وتحمّلا للمشقّة فى عون الأخ فى الله على المحبّة من أجله»[3].

وهذا سلوك قد حرصت الشريعة على الدعوة إليه على وجه العموم فى قوله تعالى: **﴿يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾**[4]، وعلى وجه الخصوص فى وقائع كثيرة، منها قوله تعالى: **﴿ويطعمون الطعام على حبّه مسكينا ويتيما وأسيرا﴾**[5]، ومنها أيضا ما نقل عن خلقه ﷺ : «أنه كان أجود الناس بالخير وأجود ما كان فى شهر رمضان،وكان إذ ا لقى جبريل

---

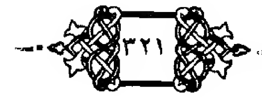
(١) أخرجه البخارى، كتاب الصلاة، باب (تشبيك الأصابع فى المسجد وغيره) ١/١٢٣ وكتاب الأدب، باب (تعاون المؤمنين بعضهم بعضا) ٧/ ٨٠، كتاب المظالم، باب (نصر المظلوم، ٣/٩٨ ـ مسلم: كتاب البر و الصلة والأدب، باب (ترحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم) حديث رقم ٢٥٨٥، ٣/ ١٩٩٩ ـ الترمذى: كتاب البر والصلة، باب (ما جاء فى شفعة المسلم على المسلم) حديث رقم ١٩٢٨، قال أبو عيسى، حسن صحيح، ٤/ ٣٢٥ ـ النسائى: كتاب الزكاة، باب (أجر الخازن إذا تصدق بإذن مولاه) ٥/ ٧٩ ـ الإمام أحمد : مسند أبى موسى، ٤/ ٤٠٩.

(٢) الموافقات، ٢/ ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٣) الموافقات، ٢/ ٣٥٥.

(٤) الحشر: ٩.

(٥) الإنسان: ٨.



أجود بالخير من الريح المرسلة»[1]، وقد قالت له ﷺ خديجة: «إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق»[2].

٤) أن لا يقصد الجالب أو الدافع من عمله الإضرار بالغير، ولكن يلزم عنه إضرار بالغير على وجه الخصوص فيفضى إلى مفسدة قطعية فى تلك الجهة، ولو منع الجالب أو الدافع من عمله لا يتضرّر بتركه، وهذا له نظران كما يرى ذلك الإمام الشاطبى:

- **النظر الأول:** إذا كان الجالب أو الدافع قد قصد عملا جائزاً أن يقصد شرعا مع التجرّد من نيّة الإضرار بأحد فهو من هذه الجهة جائز لا محظور فيه[3].

- **النظر الثانى:** لو علم الجالب أو الدافع بلزوم الضرر للغير من عمله الذى قصده مع عدم استضراره هو بتركه ذلك العمل فإنّه من هذه الجهة مظنّة لقصد

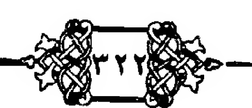
(١) أخرجه البخارى، كتاب بدء الوحى، باب (كيف كان بدء الوحى) ١/ ٤، كتاب المناقب، باب (صفة النبى عليه الصلاة والسلام) ٤/ ١٦٥ ـ مسلم: كتاب الفضائل باب (فى شجاعة النبى ﷺ وتقدّمه للحرب) حديث رقم ٢٣٠٧، ٢/ ١٨٠٢

النسائى: كتاب الصوم، باب (الفضل والجود فى شهر رمضان) ٤/ ١٢٥ ـ ابن ماجة: كتاب الجهاد، باب (الخروج فى النفير) حديث رقم ٢٧٧٢، ٢/ ٩٢٦

ـ الإمام أحمد: مسند ابن عباس، ١/ ٢٣١ ـ الدارمى: المقدمة، باب (فى حسن النبى ﷺ)، ٣٠.

(٢) حديث طويل، أخرجه البخارى: كتاب، بدء الوحى، باب (كيف كان بدء الوحى) ١/ ٣ وكتاب تفسير القرآن ٥/ ٨٨ ـ مسلم: كتاب الإيمان، باب (بدء الوحى إلى الرسول ﷺ) حديث رقم ١٦٠، ١/ ١٣٩.

(٣) الموافقات، ٢/ ٣٥٧.



الإضرار بالغير، وعلل الإمام الشاطبي ذلك فيقول: «لأنّه في فعله إمّا فاعل لمباح صرف لا يتعلّق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع، وإمّا فاعل لمأمورية على وجه تقع فيه مضرة مع إمكان فعله على وجه لا تلحق فيه مضرّة، وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر»[1].

وعلى كلا التقديرين فإن ذلك العمل يعدّ ممنوعا، لا يجوز له الدخول فيه لعلمه بالمضرّة القطعية التي تترتّب على ذلك العمل مع عدم التضرّر بتركه.

لكن إذا قدرنا أن الجالب أو الدافع قد تعمّد الدخول في هذا العمل فما هو موقف الشارع الحكيم من هذا التصرّف؟

ويجيب الإمام الشاطبي على هذا التساؤل فيقول: «إذا فعله فيعدّ معتديا بفعله، ويضمن ضمان المتعدّي على الجملة و ينظر في الضمان بحسب النفوس والأموال على مايليق بكل نازلة، ولا يعدّ قاصدا له البتّة إذا لم يتحقّق قصده للتعدّي»[2].

٥) إن العمل الذي دخل فيه الجالب أو الدافع، لا يفضي إلى مضرّة ذات مفسدة قطعية بالغير وإنّما يفضي إلى مضرّة ذات مفسدة نادرة بالغير، ولو منع الجالب أو الدافع من ذلك العمل لا يتضرّر بتركه.

مثل هذا العمل يجوز للجالب أو الدافع الدخول فيه، حتّى وإن كان عالما بحصول المفسدة النادرة للغير، كما أنّه لا يعدّ قاصدا تلك المفسدة في عمله،

---

(١) الموافقات، ٢/ ٢٥٧.

(٢) م، ن، ٢/ ٣٥٧ـ ٣٥٨.

إذ النظر هنا متجه إلى المصلحة الغالبة فهى المعتبرة فى الشريعة ، ولاعبرة بالندور فى انخرامها، ويقول الإمام الشاطبى فى هذا المجال: «إذ لا توجد فى العادة مصلحة عارية عن المفسدة جملة إلا أن الشارع إنّما اعتبر فى مجارى الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العاديات فى الوجود»[1].

ومن أمثلة هذا النوع: القضاء بالشهادات فى الدماء والفروج والأموال مع إمكانيّة تطرّق الكذب إليها واحتمال حصول الوهم فيها، وكذا تطرق الغلط إليها، فإن هذه العوارض تفضى إلى مفاسد نادرة، فكان الحكم لصالح الجهة الغالبة وهى قبولها فى القضاء بها.

ومن هذا القبيل حفر البئر فى مكان لا يؤدى غالبا إلى وقوع النّاس فيه لبعده عن ممرهم، فهذا مفسدته نادرة فلا عبرة بها .

ومثله اعتبار الظنّ القريب من القطع كالقطع فى تقرير الأحكام الشرعيّة وذلك لندور مفسدة خطئة فلم تعتبر واعتبرت الجهة الغالبة وهى صدقه مثل القطع فألحق به والله أعلم.

٦) إذا دخل الجالب أو الدافع فى عمل لزم عنه إضرار بالغير أفضى إلى مفسدة غالبة فيهم، ولو منع ا لجالب أو الدافع من ذلك العمل لم يتضرّر بتركه.

فالمفسدة هنا جارية مجرى الظنّ، والنظر فيها بين أمرين: إمّا أن يلحق

---

(١) الموافقات، ٢/٣٥٨ ـ ٣٥٩.



الظنّ بالعلم، فتلحق المفسدة الغالبة بالمفسدة القطعيّة وتأخذ أحكامها، أولا تلحق بها لجواز تخلف تلك المفسدة الغالبة عن المصلحة المغلوبة، وهو نادر الوقوع.

والراجح في هذه المسألة هو إلحاق المفسدة الغالبة بالمفسدة القطعية فتأخذ أحكامها، وقال الشاطبي معللا ذلك: «لأن الظنّ في أبواب العمليات جار مجرى العلم فالظاهر جريانه هنا»[1].

وبناء على ما سبق يمنع بيع السلاح لأهل الحرب وقطاع الطرق، وبيع العنب للخمّار، وأعمّ من هذا يمنع بيع جميع ما يغش به لمن شأنه الغش.

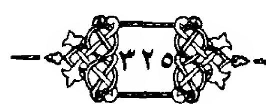
ومن هذا القبيل يمنع النظر إلى الأجنبية، والخلوة بها والاختلاط بالنساء في المجالس لغلبة مفسدته على عدمها.

وهذا باب واسع في سدّ الذرائع وفيه يدخل المنصوص عليه منها مثل قوله تعالى: **﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبُّوا الله عدوا بغير علم﴾**[2] ، لأنّهم قالوا لتكفّن عن سبّ آلهتنا أو لنسبّن إلهكم، ولنفس الغرض كان النبي عليه الصلاة والسلام يكفّ عن قتل المناقفين ، لأنّه ذريعة للكافرين كي يقولوا: إن محمدا يقتل أصحابه، ومثله أيضا نهيه تعالى للمؤمنين أن يقولوا: للرسول صلى الله عليه وسلّم «راعنا»[3]، مع حسن قصدهم ونيّتهم، حتّى لا يتّخذها اليهود ذريعة لشتم الرسول ﷺ .

(١) الموافقات، ٢/ ٣٦٠.

(٢) الأنعام: ١٠٨.

(٣) وهي واقعة في قوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم» البقرة ١٠٤.



ومن هذا القبيل كثيرا ممّا هو قائم على حكم أصله ولكنّه ألبس حكم ماهو ذريعة إليه، والله أعلم.

٧) إذا دخل الجالب أو الدافع فى عمل يلزم منه إضرار الغير وتلحقهم به مفسدة كثيرة لا غالبة ولا نادرة، ولو منع من ذلك العمل لم يتضرّر والناس فى هذا مذهبان:

ـ **المذهب الأول:** لقد ذهب الإمام الشافعى ومن وافقه إلى عدم منعه وجواز دخوله فى ذلك العمل، واستدل على ذلك من وجهين:

ـ **الوجه الأول:** أن العلم والظنّ بوقوع المفسدة منتفيان وغير حاصلين إذ ليس هناك احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه، ولا توجد هناك قرينة ترجح بها إحدى الجهتين عن الأخرى، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار، لا يقوم مقام نفس القصد، ولا يقتضيه لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة»[1].

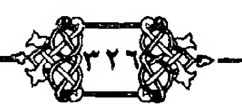
ـ **الوجه الثانى:** كما أن الجالب أو الدافع، لا يصحّ اعتباره هنا مقصراً ولا قاصدا كما هو شأنه فى العلم و الظنّ لأن حمله على القصد إليهما ليس أولى من حمله على عدم القصد إلى واحد منهما، وإذا كان كذلك فالدخول فى العمل المؤذون فيه قوى جدّا فلا يمنع[2].

ـ **المذهب الثانى:** وذهب الإمام مالك إلى المنع وعدم جواز الدخول فى العمل واستدل على ذلك من ثلاثة وجوه:

---

(١) الموافقات: ٢/ ٣٦١.

(٢) م، ن ٢/ ٣٦١.



ـ الوجه الأول: كثرة النصوص الواردة بالمنع فى هذا القسم، منها قوله عليه الصلاة والسلام «من أشرّ الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضى إلي إمرأته وتفضى إليه ثمّ ينشر سرّها»[1] وهذا يعود لكثرة الفساد الذى يترتّب على إفشاء ذلك السرّ وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن الخليطين[2] وعن الانتباذ فى الأوعية التى لا يعلم تخمير النبيذ فيها[3] وعلّق الشاطبى قائلا: «يعنى أن النفوس لا تقف عند الحدّ ا لمباح، ووقوع المفسدة فى مثل هذه الأمور ليست بغالبة فى العادة وإن كثر وقوعها»[4].

ـ الوجه الثانى: اعتبر الإمام مالك هذا النوع داخلا ضمن باب سدّ الذرائع وهذا بناء على كثرة القصد وقوعا، وإن كان القصد لا ينضبط فى نفسه، لأنّه

---

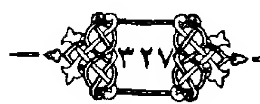
(١) أخرجه مسلم: كتاب النكاح، باب (تحريم إفشاء ستر المرأة) حديث رقم ١٤٣٧، ٢/ ١٠٦٠ ـ أبو داود: كتاب الأدب، باب (فى نقل الحديث) حديث رقم ٤٨٧٠، ٥/ ١٩٢ ـ الإمام أحمد: مسند عبدالرحمن بن معد، ٣/ ٦٩.

(٢) أساس هذا النهى هو قوله ﷺ : «لاتنبذوا الزبيب والتمر جميعا وانبذوا كل واحد منهما على حدة»، أخرجه بهذه الرواية: الدارمى كتاب الأشربة، باب (النهى عن ا لخليطين، ٥١٣ ـ ابن ماجه: كتاب الأشربة باب (النهى عن الخليطين) حديث رقم ٣٣٩، ٢/ ١١٢٥ ـ أبو داود: كتاب الأشربة، باب(فى الخليطين)، ٣٧٠٣، ٤/ ١٠٠.

(٣) وأصل هذا النهى هو ماوردعن عمرو بن مرة قال سمعت زاد أن يقول: «سألت ابن عمر عمّا نهى عنه رسول الله ﷺ من الأوعية أخبرناه بلغتكم وفسّره بلغتنا، فقال: نهى رسول الله ﷺ : عن الحتمة، وهى الجرّة، ونهى عن الدباء هى القرعة، ونهى عن النقير، وهو أصل النخل ينقر نقرا، أو ينسخ نسخاء ونهى عن المزفت وهى المقير، وأمر أن ينبذ فى الأسقية» قال أبو عيسى: حديث حسن صحيح.

ـ الترمذى: كتاب الأشربة، باب (ماجاء فى كراهية أن ينبذ فى الدباء والحتم و النقير) حديث رقم ١٨٦٨، باب (ما جاء فى نبذ الجر) حديث رقم ١٨٦٧، ٤/ ٢٩٤.

(٤) الموافقات، ٢/ ٣٦٢ ـ ٣٦٣.



من الأمور الباطنة الخفيّة التى لا سبيل لقيامها، إلا أن له جهة يدرك به وهى كثرة الوقوع فى الوجود أومظنّة ذلك الوقوع، وكما اعتبرنا جهة المظنّة مع علمنا بصّحة التخلف، وإمكانيّة وقوعه، وكذلك تعتبر الكثرة لكونها مجال للقصد[1].

ـ **الوجه الثالث:** إن تشريع الأحكام يكون بناء على عللها مع حدوث فوات تلك العلل كثيرا فى بعض الأحكام، فحدّ الخمر مثلا، مشروع للزجر، وحصول الازدجار به واقع فى الوجود من جهة الكثرة لا الغلبة، فاعتبرت الكثرة فى الحكم بما هو على خلاف الأصل، وأن الأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أن الأصل فى مسألتنا الإذن فخرج عن الأصل هناك لحكمة الزجر عن الأصل هنا من الإباحة لحكمة سدّ الذريعة للممنوع[2].

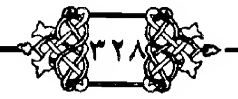
وما ذهب إليه الإمام مالك ومن تبعه يعتبر الأحوط للدين ودفعا من الحومان حول الحمى الذى يؤدي إلى الوقوع فى الشبهات المحرّمة، لقوله ﷺ : «فمن وقع فى الشبهات فقد وقع فى الحرام»[3].

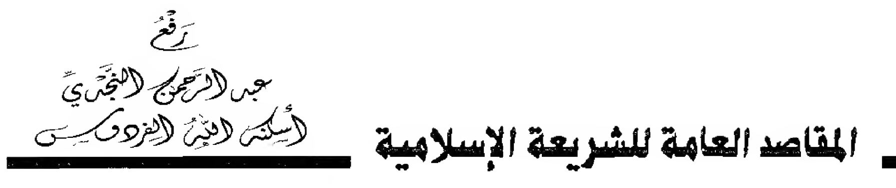
وسألخّص وجوه تعارض المصالح والمفاسد فى المخّطط التالى:

(١) الموافقات، ٢/٣٦١.

(٢) م، ن، ٢/٣٦٢.

(٣) سبق تخريجه.



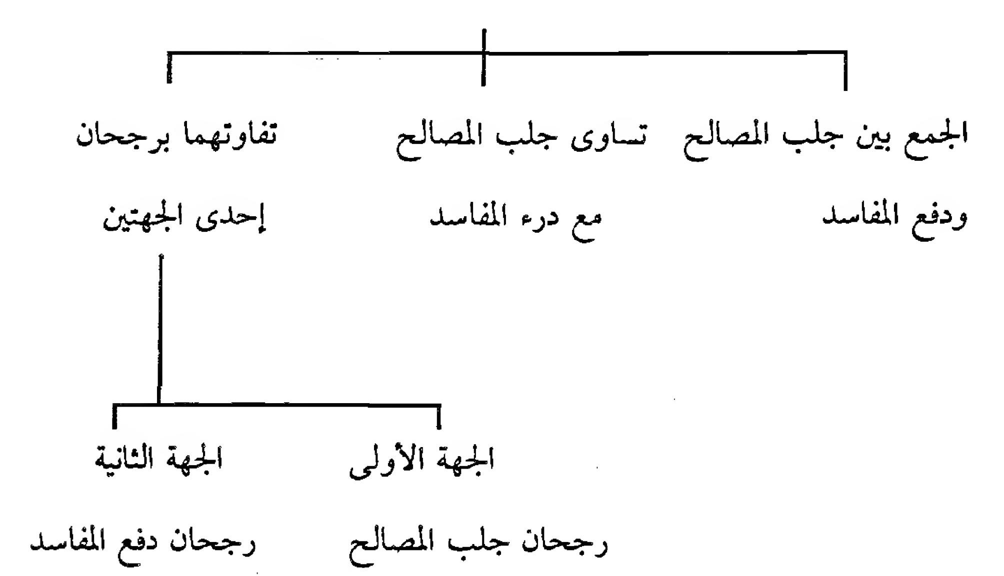


تعارض جلب المصالح
مع دفع المفاسد

أ- أن يقتصر على المكلّف
ولا يلزم منه ضرر للغير

ب- أن يتعدّى المكلّف
ويلزم منه ضرر للغير

أ) أن يقتصر على المكلف
ولا يلزم منه ضرر للغير



ان يتعدى المكلف ويلزم عنه إضرار الغير.

١ـ أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الضرر

- أن لا يقصد الإضرار بأحد وهو قسمان:

٢ـ أن يكون الإضرار عامًا

- أن يكون خاصًا وهو نوعان:

٣ـ أن يلحق الجالب أو الدافع بذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله

ـ أن لا يلحقه ذلك الضرر وهو على ثلاثة أنواع:

٤ـ مايكون أداؤه فى المفسدة قطعيا بعين القطع ا لعادى

٥ـ مايكون أداؤه إلى المفسدة نادرا.

- مايكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا نادرا وهو على نوعين:

٦ـ أن يكون أداؤه إلى المفسدة غالبـــــا.

٧ـ أن يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا غالبا.

النتائـــــج:

والذى نستخلصه ممّا سبق عرضه حـول جلب المصالح ودرء المفاسد يتمثّل فى النقاط التالية:

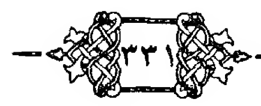
١) إذا اتّحـد نوع المصالح أو المفـاسد، يصـار فى التـرجيح بينهم إلى المقـدار المتمثّل فى القلّة والكثرة، كـالفرق بدرهم ودرهمين، ويقول بعض العلماء «يتّخذ النوع ويتساوى المقدار، ويكون الـترجيح بالحكم كدرهم من الزكاة الواجـبة هو أفـضل من درهم من صدقـة التطوّع، وإذا كان أحـدالنوعين أشرف قدم الأشرف عند تساوى المقدارين كتقديم زنة درهم من ذهب على درهم من الفـضّة، وان اختلف المقـدار، وكان الأدنى أعظم مـقدارا من الأعلى بكثير قدم الأدنى، وإلا قدّم الأشرف»(١).

٢) لقد سـبق إلى علمنا أن الظنون مـعتبـرة فى جلب ودرء المفاسـد مع إمكان تخلّفـها فى بعض الصـور، ولهذا فـمن أتى بمفسـدة ويظنّ أنهّا مصلـحة واجبة أو مندوبة أو مباحة فلا إثم عليه وترتّب على تلك المفـسدة أحكامها اللائقة بهـا، ومن أتى بمصلحة يظنّها أو يعـتقدها مـفسدة كبـيرة، ثم بأن كذب ظـنّه فقـد قيل بتـفسـيقـه، ولا تقبل شـهادته، ويعـزل عن الرواية والولاية ولكنّه لا يحدّ عليها لأنّه لم يحقّق المفسدة»(٢).

٣) إن بناء الأحكام على الوقـائع مرتبط بحسب المصـالح المجتلبة، والمفـاسد المدفوعة المترتّبة على تلك الواقعة، قال المقرى: «الأحكام تبعٌ للجلب أو

(١) البقورى: ترتيب الفروق (القاعدة الرابعة)، المقدمة.

(٢) م،ن: (القاعدة السابعة)، المقدمة.



الدرء وإلا لم تعتبر وذلك إمّا في محل الضرورة كنفقة الإنسان على نفسه أو الحاجة كنفقته على زوجته، أو التتمة كنفقته على ولده»[1].

٣) إن تشريع الأحكام ينصب على الجهة الغالبة فى الجلب والدرء وللمآلات الأفعال فى ذلك دخل كبير وشأن عظيم، وهذا بسبب تبدّلها وتغيّرها تبعا لمايعرض لها من العوارض الطارئة، قال الدرينى: «فما غلب نفعه شرع وما غلب ضرره منع ولو كان فى الأصل مشروعا بالنظر إلى مآله لا بالنظر إلى أصله من حيث هو لأن الحقائق لا تتبدّل وإنّما يتبدّل الحكم تبعا لتبدّل المآلات بفعل العوارض الطارئة»[2].

٥) التزام الاحتياط فى الخروج من المفسدة إلى المصلحة والعكس وشدّة طلب الاحتياط فى الأولى أكبر من الثانية لاعتناء الشارع بدرء المفاسد أكثر من اعتنائه بجلب المصالح، قال المقرى: «الاحتياط فى الخروج من الحرمة إلى الإباحة أشدّ منه فى العكس لأن التحريم يعتمد المفاسد فيشتدّ له فمن ثمّ حرّمت منكوحة الأب بالعقد ولم تحل المبتوتة إلا بالوطء الحلال فى النكاح الحلال»[3].

(١) القواعد، مخطوط، الوجه، ٧٠.

(٢) دراسات وبحوث فى الفكر الإسلامى، ١/ ٦٢.

(٣) القواعد، مخطوط، الوجه، ٥٨.



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الرابع
التيسير ورفع الحرج

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الأول

السماحة واليسر من أعظم مقاصد الشريعة

أولا: تعريف السماحة:

١) السماحة لغة

قال ابن فارس: « السين والميم والحاء: أصل يدل على سلامة وسهولة»[١] وإلى نفس المعنى ذهب الجوهري فقال: المسامحة: المساهلة، وتسامحوا تساهلوا [٢]، ويقال: رجل سمح إذا جاء بماله بال[٣]، ومن قبيل هذا المعنى قول المقنع الكندي:

ليس العطاء من ا لفضول سماحة   حتّى تجود وما لديك قليل[٤].

ويرى الإمام ابن عاشور، أ ن لفظ السماحة أخصّ من الجود، ويستدل على ذلك بقول زياد الأعجمي: عندما قابلها بالندى.

إن السماحة والمرؤة والندى   في قبة ضربت على ابن الحشرج[٥].

---

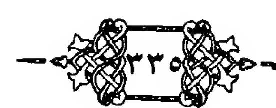
(١) معجم مقاييس اللغة، ٣/٩٩.

(٢) الصحاح، ١/٣٧٦.

(٣) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ٢٥.

(٤) م،ن، ٢٥

(٥) م،ن، ٢٥.



وعلى هذا المعنى يحمل قوله ﷺ : «رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى»[1].

٢) السماحة اصطلاحا:

عرّفها الإمام ابن عاشور بثلاثة تعريفات اختلفت عبارتها، لكن مؤداها واحد ولهذا سأختار منها تعريفا واحدا، بحيث يكون أدقها وأشملها فى العبارة، قال الشيخ ابن عاشور:

«السماحة: سهولة المعاملة فيما اعتاد الناس فيه المشادة، فهى وسط بين الشدّة والتساهل»[2].

والسهولة المقصودة فى التعريف، هى السهولة المحمودة التى لا تفضى إلى ضرر أو فساد[3].

والسماحة في نظر الشيخ ابن عاشور، هى راجعة فى الجملة إلى معنى العدل والاعتدال والتوسّط، وإن لفظ السماحة فى نظره، هو أدّق الألفاظ دلالة على المعنى السالف ا لذكر، حيث قال : «ولفظ السماحة هو أرشق مايدل على هذا المعنى»[4].

ويؤيد ماذهب إليه ابن عاشور فى هذا السياق، ما قاله زروق: «التشديد

(١) أخرجه البخارى: كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة فى الشراء والبيع ومن طلب حقّا فليطلبه فى عفاف ٣/ ٩ ـ موطأ الإمام مالك: كتاب البيوع، باب (جامع البيوع) حديث رقم ١٠٠، ٢/ ٦٨٥.

(٢) أصول النظام الاجتماعى، ٢٥.

(٣) مقاصد، ٦١.

(٤) أصول النظام الاجتماعى، ٢٥.



فى العبادة منهى عنه، كالتّراخى منها والتوسّط أخذ بالطرفين، فهو أحسن الأمور، كما جاء، خير الأمور أوسطها ﴿**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما**﴾[1]، «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا»[2][3].

وعرّفها وليّ الله الدهلوى بتعريفين فقال:

«السماحة حقيقتها: كون النفس بحيث لا تنقاد لدواعى القوّة البهيمية، ولا تتشبع فيها نقوشها ولايلحق بها وضرلوثها»[4].

وقال فى الثانى: «السماحة: هيئة تمنع الإنسان من أن يتمكن منه ضد الكمال المطلوب علما وعملا»[5].

والذى نفهمه من هذا التعريف، أن السماحة فى نظر الدهلوى، هى وضعية الاعتدال والتوسّط التى إذا ما تمكّن الإنسان منها تصبغ عليه صورة تحول بينه وبين مايضار هذه المرتبة، وهما طرفا الإفراط والتفريط اللذان ينتهى كل واحد منهما بمفسدة، ويفضيان إلى انخرام الكمال المطلوب فى العلم والعمل.

والذى أستخلصه ممّا سبق/ تعريفها بما يلى:

---

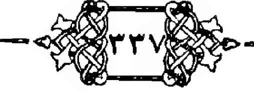
(١) الفرقان، ٦٧.

(٢) الإسراء، ١٧.

(٣) قواعد التصرّف، ٥٣ (القاعدة، ٩٣.

(٤) حجة الله البالغة، ١/ ١٦٣.

(٥) م،ن، ١/ ١٦٤.



السماحة: هي وصف إذا ما أنيط بتصرّف يحمله على التوسّط والاعتدال، ويقيه من الانحراف إلى جهتي الشدّة والتساهل.

والذى تجدر الإشارة إليه هنا، ما نبّه إليه ولىّ الله الدهلوى، من أن السماحة تتخذ لها ألقابا متعدّدة حسب الموضع الذى توجد فيه، فالسماحة إذا اعتبرت بداعية شهوتى البطن والفرج سميت عفّة، أو بداعية الدعة والرفاهية سمّيت اجتهادا، وإذا كانت بداعية الضجر والجزع، أطلق عليها لقب الصبر، وإذا كانت بداعية حبّ الانتقام، سمّيت عفوا، أو بداعية حبّ المال سميت سخاوة وقناعة، أو بداعية مخالفة الشرع، سمّيت تقوى، ويجمعها كلّها شئ واحد وهو أن أصلها عدم انقياد النفس للهواجس البهيمية[1].

٣) معنى اليسر

قال الحرانى: «اليسر، عمل لا يجهد النفس، ولايثقل الجسم»[2].

وقال القرطبى: «اليسر من السهولة»[3] وإلى نفس المعنى ذهب الطبرى[4]. والرازى[5]، وقال ابن عاشور: «سهولة تحصيل المرغوب، وعدم التعب فيه»[6].

---

(١) حجة الله البالغة، ٢/ ١٨١.

(٢) البقاعى، نظم الدرر، ٣/ ٦٣ (حيدر اباد: دار المعارف العثمانية، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩).

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢٠/ ١٠٧.

(٤) جامع البيان، ٢/ ٩١.

(٥) التفسير الكبير، ٥/ ١٠٠.

(٦) التحرير والتنوير، ٣٠/ ٤١٥.

والذى نستشفه من هذه التعاريف أمران هما:

١ـ اتّفاقهم على أن اليسر هو السهولة فى الأمر المراد.

٢ـ اتفاقهم على أن اليسر يعنى انتفاء المشقة، والتعب فى طريق المراد تحصيله.

ثانيا: اتّصاف الشريعة بالسماحة واليسر:

إن لوصف السماحة واليسر أثرا بالغا فى سرعة انتشار الشريعة، وتمكّن سلطانها من النفوس، ودوام حالها فى الخلق، ولما تجاوزت الأديان السابقة أصل السماحة واليسر، ووقعت فى الشدة والعنت، لم يلبث أهلها أن انصرفوا عنها، أوفرطوا فى معظمها، وقد سلمت شريعة الإسلام من هذا الأمر، وهو واضح فى قوله تعالى: ﴿**ويضع عنهم إصرهم و الأغلال التى كانت عليهم**﴾[1]، وفى دعاء المؤمنين الوارد فى قوله تعالى: ﴿**ربنّا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا**﴾[2].

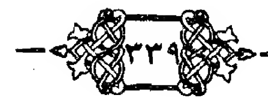
والذى يلوح لكل باحث فى أصول الشريعة وفروعها أنها مبنية على السماحة واليسر وأنهما من أكبر مقاصدها، ولقد دلت الدلائل الكثيرة، من الكتاب والسنّة والآثار المختلفة على أن هذا الوصف قد بلغ مبلغ القطع فى الاعتبار، وسأسوق جملة من الأدلة لبيان ذلك.

قال تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر**﴾[3]، والوجه الذى تحمل عليه هذه الآية هو عموم اللفظ فى جميع أمور الدين الدنيوية والأخروية

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) البقرة: ١٨٥.



وهو ماذهب إليه ابن عطية، وجماعة من المفسرين[1]، أمّا مَا ورد عن ابن عباس ومجاهد والضحاك من أن اليسر المراد به الفطر فى السفر، والعسر المراد به الصوم في السفر[2]، فهو محمول على التمثيل بفرد من أفراد العموم وعقّب أبوحيان الأندلسى على هذا فقال: «وناسب أن مثّلوا بذلك، لأن الآية جاءت فى سياق ماقبلها، فدخل فيها ماقبلها دخولا لا يمكن أن يخرج منها»[3].

وموقع هذه الآية بعد آية الصيام جاء ليبيّن أن هذا التكليف قد وضع على سبيل السهولة واليسر، فرغم قصر المدّة الزمنية التى يستغرقها - وهى شهر من أصل اثنى عشر شهرا - فإنّه قد رفع عن المريض والعاجز، والمسافر والحائض والنفساء وغيرهم، وإن دل هذا على شئ، فإنّما يدل على رعاية الشريعة لمعنى السهولة واليسر، لأنّهما من أوصافها العظمى، وقال الإمام الشعبى فى هذ المعنى: «إذا اختلط عليك أمران فإن أيسرهما أقر بهما إلى الحق»[4].

واستخلص ابن عطية من هذه الآية أن أي عبادة يكلّف بها العباد سواء كانت من أعمال القلوب أو الجوارح، إلا وهى فى متناول المكلّف ووسعه،

---

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز ٢/ ٨٤، تحقيق المجلس العلمى بفاس (المغرب: طبع وزارة الأوقاف، ١٣٩٥/ ١٩٧٥)، وانظر: أبو حيان الأندلسى: البحر المحيط ٢/ ٤٢ - القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٣٠١ - ابن عرفة: تفسير سورة البقرة ٢/ ٥٤١ عبدالرحمن الثعالبى: الجواهر الحسان ١/ ١٤٠.

(٢) أبو حيان الأندلسى: البحر المحيط ٢/ ٤٢ (مصر: مطبعة السعادة، ط. ١، ١٣٢٨هـ).

(٣) م، ن، ٢/ ٤٢.

(٤) جمال الدين القاسمى: محاسن التأويل ٣/ ٤٢٧، تحقيق فؤاد عبد الباقى (بير وت: دار إحياء التراث العربى، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م)

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٣٨٨ - ٣٨٩.

وفى مقتضى بنيته وإدراكه[1].

ولقد أكدّ المولى عزّ وجلّ المعنى الوارد فى الآية السابقة، بقوله: «فإن مع العسر يسرا إنّ مع العسر يسرا»[2]، وقد قال ﷺ فى تفسيرها: «لن يغلب عسر يسرين»[3]، وقد علق ابن مسعود رضي الله عنه على ذلك قائلا: «والذى نفسى بيده لو كان العسر فى جحر لطلبه اليسر حتّى يدخل عليه، ولن يغلب عسر يسرين»[4].

والذى نلاحظه من خلال هذه الآية، هو تأكيدها على هذا المعنى، وذلك

---

(٢) الانشراح: ٥ ـ ٦.

(٣) أخرجه الإمام مالك فى الموطأ كتاب الجهاد، باب (الترغيب فى الجهاد) ٢/٤٤٣، نص الحديث: عن زيد بن أسلم قال: كتب أبو عبيدة بن الجراح إلى عمر بن الخطاب يذكر له جموعا من الروم، وما يتخوّف منهم، فكتب عمر بن الخطاب أما بعد: فإنّه مهما ينزل بعبد مؤمن من منزل شدّة يجعل الله بعده فرجا، وأنّه لن يغلب عسر يسرين «وأن الله تعالى يقول: **﴿يا أيها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾**.

(٤) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ٢٠/١٠٧، وانظر: الخازن: لباب التأويل ٦/٥٣٢.

ولقد أورد الخازن أبياتا من الشعر فى هذا المعنى جاء فيها:

قال إسحاق بن بهاول القاضى:

فلا تيأس إذ أعسرت يوما ... فقد أيسرت فى دهر طويل

ولا تظنن بربك ظن سوء ... فإن الله أولى بالجميل

فإن العسر يتبعه يسار ... وقول الله صدق كل قيل

وقال أحمد بن سليمان:

توقع لعسر دهاك سرورا ... ترى العسر عنك بيسر تسرى

فما الله يخلف ميعاده ... وقد قال إن مع العسر يسرا

لباب التأويل، ٦/٥٣٢.

(١) التحرير والتنوير ٣٠/٤١٥.

بتكرير عبارة: «إن مع العسر يسـرا» نظرا لأهمية هذا الوصف، ودوره فى قيام الشريعة ونفـوذها فى الخلق، قال الشيخ ابن عاشور معلّقـا: «وجملة (فإن مع العسر يسرا) مؤكدة لجمله (إن مع العسـر يسرا) وفائدة هذا التأكيد تحقيق اطّراد هذا الوعد وتعميمه، لأنه خير عجيب»[1].

وممّا يدل على عـموم وصف السـمـاحة واليـسر لجـمـيع أحكام الشريعـة وتصـرفـاتـهـا، قـوله تعـالى: «يريـد الله أن يخـفف عنكـم وخلق الإنسـان ضعيفا»[2]، وقوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضـعفا﴾[3]، فهاتـان الآيتان تتناولان كل ما خفّف الله على عـباده فهمـا عامتان فى جـميع أحكام الشريعـة وجميع مـا يسّره الله لنا وسهّله علينا، وهو مـاذهب إليه ابن عطية ومن وافـقه[4]، وبناء عليـه فـالآيتـان تدلان دلالة واضـحـة على إرادته سبحانه وتعـالى اليسر بهذه الأمّة لا العسر، وأن الشريعة بأوصـافها هذه تضمن حفظ مصالح الخلق، ودرء مفاسدهم على أيسر كيفيّة.

لقد سـبق أن ذكرنا أن الإسلام دين الفطرة، وأ ن هذه الأخـيرة من أعظم أسس المقاصد الشرعيّة، ومعلوم أن الفطـرة فى الجملة راجعة إلى الجبّلة، فهى مضادة للشدّة والعنت وتنفر منهما، فكان على الشريعة حتّى تلائم هذا الوصف

---

(٢) النساء: ٢٨.

(٣) الفرقان: ٦٦.

(٤) المحرّر الوجـيز ٤/ ٩٠، وانظر: البـيضـاوى: أنوار ا لتنزيل ٢/٥٧، النـسـفى: مـدارك التنزيل ٢/ ٥٧ ـ الخازن: لباب التأويل ٢/٥٧، الفـيروز آبادى: تنوير المقياس ٢/ ٥٧ ـ عبد الرحـمن الثعالبى: الجواهر الحسان ١/ ٣٦٥.

(١) مقاصد، ٦١.

فى النفوس أن تـكون سهلة سمـحة، وهذا هو الضـمان القوىّ لـنفو ذها فى الخلق، قال الشيخ ابن عاشور: «وقد أراد الله أن تكون شريعة عامّة ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيـذها بين الأمة سهلا، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات فكانت سماحتها أشدّ مـلاءمة للنفوس، لأن فيها إراحة فى حال خويصتها ومجتمعها»[1].

ولقـد ورد فى السنة كـمـا فى القـرآن نصـوص عـديدة تصف هذا الدين بالسماحة والسهولة واليسر، منها قوله ﷺ: «أحب الدين[2] إلى الله الحنفيّة السمحة»[3] وعلّق الشاطبى على المعنى المستـخلص من هذا الحديث فقال: «إن الله وضع هذه الشريـعة المباركـة حنيفيّة سـمحة سهـلة حفظ فيـها على الخلق قلوبهم وحببّها لهم بذلك، فلو عمـلوا على خلف السماح والسـهولة لدخل عليهم فيما كلّفوا ما لا تخلص به أعمالهم»[4].

ولا يفـهم المكلّف من خلال هذه الأوصـاف التّى حـرصت الشريعـة على الاتّصاف بهـا أنه يتتـبع الرخص أ ينمـا كانت وحـيثمـا وجدت، ويلجـأ إلى الاختيار بين أقـوال العلماء كما يحلو له وبما يشتهى هواه، بل الأمر فـيما سبق

(٢) قال الإمـام ابن عاشور: و المراد من الدين جنس الدين، لا دين الإسـلام، والمراد بالأحب من بينها، هو الاسـلام، إذ هو الحنفيّة، ويؤيد ذلك مـا فى بعض روايات الحـديث «أحبّ الأديان إلى الله» بلفظ الجمع.

أصول النظام الاجتماعى، ٢٦.

(٣) هكذا نقله البخارى متـر جما به للباب، فقال فى كتـاب. الإ يمان باب (الدين يسر، قوله ﷺ: أحبّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة) ١/ ٥ ـ الإمام أحمد: بنفس اللفظ، عن ابن عباس رضي الله عنهما ١/ ٢٣٦.

(٤) الموافقات، ٢/ ١٣٦.

(١) م،ن، ٤/ ١٥٤.

جار على الأصول التى بنيت عليها الشريعة، وليس على إطلاقه، قال الإمام الشاطبى: «إنّما أتى فيها السماح مقيدا بما هو جار على أصولها وليس تتبّع الرخص، ولا اختيار الأقوال بالتشهّى»[1].

ومما يؤكد وضع هذه الشريعة على جهة السهولة واليسر بعيدا عن كل إعنات وتشديد قوله ﷺ: «إن الله لم يبعثنى معنتا ولا متعنّتا ولكن بعثنى معلّما ميسرا»[2] حتّى تضمن الشريعة سلامة وصفها من الانخرام، بسبب تصرفات المكلّفين، عمدت إلى تحذ يرهم من التماس الأشد فى أحكامها، فإن ذلك يقعد صاحبه عن العمل والالتزام بها، وبالتالى الحد من نفوذها بسبب هذا التصرّف، قال ﷺ: «إن هذا الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا»[3]، قال ابن المنير فى هذا الحديث: «علم من أعلام النبوة، فقد رأينا ورأى النّاس قبلنا أن كل متنطع فى الدين ينقطع»[4]، وقال ابن حجر: «ليس المراد طلب الأكمل فى العبادة، فإنه من الأمور المحمودة، بل منع الإفراط المؤدى إلى الملال أو المبالغة فى التطوع المفضى إلى ترك الأفضل، أو إخراج الفرض عن وقته»[5] ومثال هذا كمن بات يصلّى الليل كله ويغالب النوم إلى أن غلبته عيناه فى آخر الليل، فنام عن صلاة الصبح فى الجماعة إلى أن خرج الوقت المختار.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الطلاق، باب (تخيير امرأته لا يكون طلاقا إلا بالنيّة) حديث رقم ١٤٧٨، ٢/ ١١٠٥ ـ الإمام أحمد، عن جابر بن عبدالله ٣/ ٣٢٨.

(٣) أخرجه البخارى: كتاب الإيمان، باب (الدين يسر، وقول النبى ﷺ: أحب الدين إلى الله الحنيفيّة السمحة)، ١/ ١٥.

(٤) ابن حجر: فتح البارى، ١/ ٩٤.

(٥) م، ن، ١/ ٩٤.

(١) الموافقات، ٢/ ١٦٧ ـ ١٦٨.

والذى يفهم ممّا سبق أن الشريعة جارية على حدّ التوسّط والاعتدال، وإذا حصل أن مالت إلى جهة ظرف ما، فذلك لخلل واقع أو متوقع فى الطرف المقابل فإذا لم يحدث هذا ولاذاك، رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا وهو الأصل الذى يرجع إليه، والعقل الذى يلجأ إليه، مثل ماقال الإمام الشاطبى[1].

ثالثا: تحقيق السماحة واليسر فى تصرفات المكلّفين:

لقد حرصت الشريعة الغراء منذ البداية على تحلية المكلفين بأوصاف السماحة واليسر، باعتبارها أكمل الأوصاف لاطمئنان النفوس، وأعون على قبولها الهدى والإرشاد، وكان الرسول ﷺ أول من خوطب بهذا الأمر قال تعالى: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك**﴾[2]، وانطلاقا من هذا عمل الرسول ﷺ على تربية أصحابه وأمته على هذه الأوصاف وغرسها فى نفوسهم، وذلك من خلال وقائع ونصوص مختلفة، فهذا الأقرع بن حابس[3] ينهاه الرسول ﷺ عن الأسئلة التى تترتب عليها أحكام تفضى إلى التشديد والمشقة على الأمة وذلك عندما سأله عن الحج، أفى كل عام يارسول الله؟ فقال: «لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ذرونى ماتركتم عليه، فإنّما هلك من كان قبلكم، كثرة مسائلهم، واختلافهم

(٢) آل عمران: ١٥٩.

(٣) هو الأقرع بن حابس بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع التميمى المجاشعى الدارمى أحد المؤلفة قلوبهم، قال ابن عبدالبر: «هو القائل لرسول الله ﷺ: إن مدحى زين وذمى شين.
ابن عبدالبر: الاستيعاب فى معرفة الأصحاب ١/٩٦.

على أنبيائهم»[1]، ويؤكد هذا النص ويعضده في موقعة الخاص، ماورد عنه ﷺ بصيغة العموم «إن الله فرض فرائضاً فلا تضيعوها، وحدّ حدودا فلا تعتدوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها[2].

ومن تمام حرصه ﷺ ورعايته لإقامة وصف السماحة واليسر في الأمة فقد اعتبر من كان السبب في تحريم أمر على الأمة لم يحرم عليها إلا بسبب مسألته مجرما فقال: «أعظم المسلمين في المسلمين جرما، من سأل عن شئ لم يحرم على المسلمين فحرّم عليهم من أجل مسألته»[3]، وعلّق النووي على الحديث فقال: «ربّما كان لتحريم شئ على المسلمين فتلحقهم المشقة»[4]، والذي يجب فهمه من هذا الحديث، عدم القصد إلى منع السؤل مطلقا لأن ذلك مؤداه إلى المشقّة والحرج الذين جاء الحديث لرفعهما وإنّما ورد المنع عن السؤال تكلّفا وفيما لا تدعو حاجة إليه، قال الخطابي: «وهذا الحديث فيمن سأل تكلفا أو تعنّتا، فيما لا حاجة به إليه، فأمّا من سأل لضرورة بأن وقعت له مسألة فسأل عنها، فلا إثم عليه»[5].

(١) أخرجه البخاري: كتاب الاعتصام، باب (الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، وقول الله تعالى: واجعلنا للمتّقين إماما ٨/ ١٤٢ ـ مسلم: كتاب الحج باب (فرض الحج مرّة في العمر) حديث رقم ١٣٣٧، ١/ ٩٧٥.

(٢) أخرجه البيهقي وقال النووي، سنده صحيح وهو حديث حسن وحسنه الحافظ أبو بكر السمعاني ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم. ٤١٥.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالسنّة، باب (ما يكره من كثرة السؤال) ٨/ ١٤٢ ـ مسلم: كتاب الفضائل، باب (توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله، عما لا ضرورة إليه) حديث رقم ٢٣٥٨، ٢/ ١٨٣١.

(٤) شرح صحيح مسلم، ١٥/ ١١٠.

(٥) م،ن، ١٥/ ١١١.

وفى مقابل هذا أثنى ﷺ على الرجل يتحلى بالسماحة واليسر فى جميع معامـلاته وتصرّفاته، سواء كـان ذلك مع نفسه أو مع غيـره، فقال: «رحم الله رجلا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى»(١) ويرى ابن حجر: أن المقصود بالمسامحة فى هذا الحديث هى ترك المضـاجرة ونحوها لا المكايسة فى ذلك وفى الجملة هى المساهلة فى العامل»(٢).

وعلّق ولىّ الله الدهلوى على هذا الحـديث قائلا: «السـماحـة من أصول الأخلاق التى تتهذب بهـا النفس وتتخلص بها عن إحاطة الخطيئة، وأيضـا فيها نظام المدينة، وعليها بناء التعاون، وكانت المعاملة بالبيع والشراء والاقتضاء مظنّة لضد السماحة فسجل النبى ﷺ على استحبابها»(٣)، وفى الجملة كان ﷺ يرهّب من التشـديد والعنت فى الدين، ويرغّب فى اليـسر والسمـاحة فـقال: «إنكم لن تنالوا هذا الأمر بالمغالبة وخير دينكم اليسره»(٤).

إن هذه الأوصـاف التى سـعى الرسول ﷺ إلى غـرسـها فـى أصحـابه وأمّته، كـانت سلوكا طبـيعيـا فى شخـصه ﷺ يسرى فى جـميع تصـرّفاته الخاصّة والعـامّة، وهذا مانلمـسه من قـول عائشـة ﵂: «ماخـير ﷺ بين شيئين إلا اختار أيسـرهما ما لم يكن إثما»(٥)، ومن هذا السلوك السـامى كانت

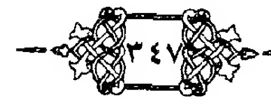
(١) سبق تخريجه.

(٢) فتح البارى، ٤/٣٠٧ ـ وانظر: الباجى: االمتقى ٥/١٠٩.

(٣) حجة الله البالغة، ٢/٢٩٧.

(٤) أخرجه الإمام أحمد، عن محجن بن الأدرع، ٤/٣٣٧.

(٥) أخرجه البخارى: كتاب الأدب، باب (قول النبى ﷺ يسـروا ولا تعسروا، وكان يحب التخفيف واليسر على الناس) ٧/١٠١ ـ مسلم: كتـاب الفضائل باب (مبـاعدته عليه السـلام للآثام، واختـياره من المباح أسهله، وانتقـامه لله عند انتهاك حـرمته) حديث رقم ٢٣٢٧، ٢/١٨١٣، الإمام مـالك: الموطأ، كتاب حسن الخلق، باب (ماجاء فى حسن الخلق)، حديث رقم ٢، ٢/٩٠٢.



تتبع وصاياه لأصحابه ورسله إلى الأمم الأخرى، فقد جاء في قوله لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري عندما بعثهما إلى اليمن: يسرا ولا تعسّرا، وبشرا ولا تنفرا، تطاوعا ولا تختلفا»[1]، وقد قال ﷺ في واقعة الأعرابي الذي بال في المسجد: «إنّما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»[2].

رابعا: وجوه السماحة واليسر في الشريعة:

إن مسالك السماحة واليسر ووجوههما، كثيرة في هذه الشريعة، وأذكر منها مايلي:

١) إن الله سبحانه وتعالى لم يجعل مافيه مشقّة على العباد ممّا تتوقّف عليه الطاعات، والأعمال الداخلة في العبادة كالشروط والأركان فقد قال ﷺ: «لولا أنّي أشق على أمتي لأمرتها بالسواك عند كل صلاة»[3]، والمعنى من هذا الحديث لائح وواضح في عدوله ﷺ في جعل السواك من فرائض الصلاة وشروطها، وذلك للمشقّة التي قد تلحق المكلّفين بذلك، وهو مناف لما أسست عليه هذه الشريعة الغراء من التيسير، ونظير هذا قول عائشة رضي الله عنها: «أعتم النبي ﷺ بالعشاء حتّى ذهب عامّة الليل، ثم خرج فصلى ثم قال: «إنّه لوقتها لولا أن أشق على أمتي»[4].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) اخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب (صبّ الماء على البول في المسجد) ١/ ٦١.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجمعة، باب (السواك) ١/ ٢٢٠ ـ مسلم: كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة) ١/ ٢١٤.

(٤) أخرجه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب (النوم قبل العشاء لمن غلب ١/ ١٢٤ ـ مسلم: كتاب المساجد، باب (وقت العشاء وتأخيرها) ١/ ٤٤٢.

٢) خطابه سبحانه وتعالى للمكلّفين عل قدر ميزان العقل الذى أودعه فيهم وهيأه لاستقبال هذه الرسالة قبل أن يدركوا دقائق الحكمة وتفاصيل الكلام والفروع والأصول، فهذا الرسول ﷺ يسأل المرأة أين الله فتشير إلى السماء، فيقول «هى مؤمنة»[١]، كما أنّه ﷺ لم يكلّف أصحابه فى معرفة القبلة وأوقات الصلاة أن يكونوا متمكنين من علم الفلك والهندسة وغير ها، فقال فى ذلك: «القبلة ما بين المشرق والمغرب»[٢]، وقد قال مبيّنا لهم وقت الحج والفطر بأبسط ما يتّفق مع عقولهم: «الحج يوم تحجون والفطر يوم تفطرون»[٣].

٣) جعل ما يرغب فيه الناس من قبيل الطاعات وذلك لكى تتضافر الرغبة الذاتية للمكلفين مع واجب الاستجابة للشرع على عمل واحد، فيكون أداؤه سهلا قال الدهلوى: «أن يسّن لهم من الطاعات مايرغبون فيه بطبيعتهم لتكون الطبيعة داعية إلى ما يدعو إليه العقل فتتعاضد الرغبتان»[٤]، وبناء على هذا

(١) أخرجه مسلم: كتاب المساجد، ومواضع الصلاة، باب (تحريم الكلام فى الصلاة ونسخ ماكان من إباحته) ١/ ٣٨٢ ـ الإمام مالك: الموطأ، كتاب (العتق والولاء، باب (مايجوز من العتق فى الرقاب الواجبة) ٢/ ٧٧٦.

(٢) أخرجه البخارى: كتاب القبلة، باب (ما جاء فى القبلة) ١/ ١٩٦ ـ والترمذى: كتاب الصلاة، باب (ما جاء أن بين المشرق والمغرب قبلة) حديث رقم ٣٤٢، ٢/ ١٧٢.

(٣) أخرجه الترمذى: كتاب الصوم، باب (ما جاء فى الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون و الأضحى يوم تضحون) حديث رقم ٦٩٧، ٣/ ٨٠ ـ ابن ماجة: كتاب الصيام، باب (ماجاء فى شهرى العيد) حديث رقم ١٦٦٠، ١/ ٥٣١ واللفظ كما جاء عند الترمذى: عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: «الصوم يوم تصومون و الفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون».

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.

(٤) حجة الله البالغة، ١/ ٣٢٣.

المعنى سنّ تطييب المساجد وتنظيفها، وسنّ للمكلّفين الاغتسال يوم الجمعة والتطيّب فيه، ومن هذا القبيل استحبّ التغنّي وتحسين الصوت فى الأذان، ولماكان من طبائع النساء حسبّ التزيّن والتجمّل فى المظهر والمنظر جعل ذلك واجبا عليهن لأزواجهن وحرّم عليهن لغيرهم، وذلك لما يفضى إليه من الفساد فى الغير والحرج الذى يدخل على الناظر إليهن.

(٤) جعل الأشياء التى تميل إليها فطرة الناس من قبيل الطاعات حتّى لا يحسّ المكلّف أثناء القيام بتلك الطاعات أنّه قد خرج من وضعه المعتاد إلى وضع آخر، قال الدهلوى: «ومنها أن يجعل الشئ من الطاعات رسوما يتباهون بها داخلة فيما كانوا يفعلونه بداعية من عند أنفسهم كالعيدين والجمعة وهو قوله ﷺ: «ليعلم اليهود أن فى ديننا فسحة»[١]، فإن التجمّل فى الاجتماعات العظيمة والمنافسة فيما يرجع إلى التباهى ديدن الناس»[٢].

(٥) ومن وجوه التيسير فى الشريعة أنها عمدت إلى ضبط أعمال البر والطاعات والعبادات بأركان وشروط وآداب ولم تتركها مفوّضة إلى عقول المكلّفين حتّى يسهل أداؤها، وفى الوقت نفسه نجدها لم تضبط تلك الأركان والشروط والآداب ونحوها شديد الضبط بل تركت ذلك مفوّضا إلى عقول المجتهدين ومايفهمونه من الألفاظ الدالة على ذلك، لتساير الشريعة أحوال الزمان والمكان دون خلل يلحقها أو يلحق الملتزمين بها، ألا ترى أن استقبال القبلة شرط، لكنّه لم يحدّد له قانون يعرف به، كما أن نصاب الزكاة جعل مائتا

(١) اخرجه الإمام أحمد عن عائشة رضى الله عنها، ٦/ ١٨٦.

(٢) حجة الله البالغة، ١/ ٣٢٢.

درهم، لكن لم يبيّن الدرهم ما وزنه، كما أن الشريعة قد أوجبت المهر فى النكاح، لكنّها لم تحدّد له قيمة معيّنة، وإنّما تركت ذلك محمولا على أحوال الناس ومعاشهم واكتفى ﷺ فيه بالتنبيه على أن المهر إن كان فيه شئ من الرفق فإن ذلك سيكون مدعاة للبركة فى الزوجة، حيث قال: «خير النكاح أيسره»[1] وبناء عليه فلو ضبطت هذه الأركان والشروط والآداب ونحوها على التفصيل المدقّق لصار فى حفظ تلك الحدود على تفاصيلها حرج شديد، ولاتّجه الناس إلى شكليات الضبط وتخلّوا عن معانى هذه الأعمال، قال الدهلوى: «فالناس إذا اعتنوا بإقامة ماضبط به البرّ اعتناء شديدا لم يحسّوا بفوائد البرّ، ولم يتوجّهوا إلى أرواحها، كما ترى كثيرا من المجودين لا يتدبّرون معنى القرآن لاشتغال بالهم بالألفاظ فلا أوفق بالمصلحة من أن يفوّض إليهم الأمر بعد أصل الضبط»[2].

---

(١) أخرجه أبو داود: كتاب النكاح، باب (التزويج على العمل بعمل) حديث رقم ٢١١٧. ٢/ ٥٩٠.

(٢) حجة الله البالغة. ١/٣٢٦.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الثانى

رفـــع الحـــرج

أولا: معنى رفع الحرج :

إن إدراك مفهوم هذه العبارة متوقّف على معرفة معنى الحرج من جهة اللغة والاصطلاح.

١) الحرج لغة:

الحرج: معناه الضيق والشدّة.

قال ابن فارس: «الحاء والراء والجيم، أصل واحد، وذلك تجمع الشئ وضيقه، فمنه الحرج جمع حرجة، وهى مجتمع شجر، ويقال فى الجمع حرجات»[١].

ومن هذا قول الشاعر:

أيا حرجات الحى حين تحملوا   بذى سلم لاجادكن ربيع[٢]

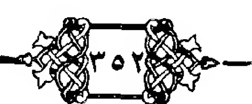
قال ابن الأثير: «الحرج فى الأصل الضيق ويقع على الإثم والحرام»[٣]،

---

(١) مقاييس اللغة «حرج»، ٢/ ٥٠.

(٢) الزمخشرى: أساس البلاغة، ٧٩ تحقيق: عبد الرحيم محمود البنان: دار المعرفة للطباعة والنشر ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩).

(٣) لسان العرب «حرج» ١/ ٥٩٩.



وقال الزجاج: «الحرج في اللغة أضيق الضيق، ومعناه أنّه ضيق جدّا»[1]

إن أصل الكلمة اللغوى يطلق على المحسوسات، ثمّ توسّع ليشمل المعقولات، ثمّ شاع ذلك حتّى صار حقيقة عرفية كما قال ابن عاشور[2]، وهذا المعنى هو المقصود من الألفاظ الواردة فى الكتاب والسنّة، فقد قال تعالى: ﴿ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقا حرجا﴾[3] وقوله تعالى: ﴿ثمّ لا يجدون فى أنفسهم حرجا ممّا قضيت﴾[4].

وكذلك ماورد عن عائشة رضى الله عنها أنّها سألت ا لنبى ﷺ عن الحرج فقال: «الضيق»[5]، وجاء فى مثله قوله ﷺ «اللهم إنّى أحرج حقّ الضعيفين اليتيم والمرأة»[6]، وعن عبيد بن عمير أنه جاء فى أناس من قومه إلى ابن عباس رضي الله عنهما، فسأله عن الحرج فقال: « أو لستم من العرب، ثم قال: ادعوا لي رجلا من هذيل، فقال: ما الحرج فيكم، قال: الحرجة من الشجر ماليس له مخرج، قال ابن عبّاس رضى الله عنهما: ذلك الحرج ما لا مخرج فيه»[7].

وعلّق ابن الأثير على الأحاديث الواردة فى هذا الباب فقال: «ورد الحرج فى أحاديث كثيرة، وكلّها راجعة إلى هذا المعنى[8]، ويقصد به الضيق.

(١) م،ن، ١/٥٩٩.

(٢) التحرير والتنوير، ١٨/ ٣٥٠.

(٣) الأنعام: ١٢٥.

(٤) النساء: ٦٥.

(٥) أخرجه، السيوطى فى الدر المنثور، ٤/ ٣٧١، وقال أخرجه ا بن جرير وابن ومردويه والحاكم ومحمد.

(٦) أخرجه ابن ماجه: كتاب الأدب، باب (حق اليتيم) حديث رقم ٣٦٧٨، ٢/١٢١٣، قال النووى: إسناده صحيح ورجاله ثقات، انظر: النهاية فى غريب الحديث لابن الأثير ١/ ٣٦١.

(٧) الشوكانى: فتح القدير ٣/٤٥٧، (مصر: مطبعة مصطفى البابى الطبعة الأولى ١٣٥٠هـ.

(٨) ابن منظور: لسان العرب «حرج»، ١/٥٩٩.

٢) الحرج اصطلاحا:

عرفّه ابن عطية فقال:

«الحرج: الضيق والتكلّف والمشقّة»(١).

والذى يظهر من خلال هذا التعريف أن ابن عطية اقتصر على وصف المعرّف دون التعرّض إلى الآثار التى تترتّب على تلك الأوصاف إذا ما ألحقت بحكم من أحكام الشريعة أو التصقت بأحد تصرفاتها.

وعرّفه رشيد رضا فقال:

«الحرج: هو الضيق والمشقّة، فيما ضرره أرجح، أو أكبر من نفعه»(٢).

والذى يلوح من هذا التعريف، أن المعيار الذى يميّز به ما هو حرج ممّا هو ليس كذلك متمثّل فى مدى قوّة المنفعة أو الضرر الذى يترتّب على ذلك الفعل، فإذا كان النفع عظيما، كان الفعل لا حرج فيه، أمّا إذا كان الضرر أعظم، فإن الفعل داخل فى باب الحرج الواجب الرفع والإزالة.

وجمعا بين المعنى اللغوى والاصطلاحى أستخلص التعريف الآتى:

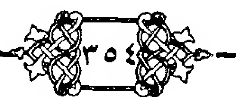
«الحرج: هو كل ضيق ومشقّة حسية كانت أو معنوية تلحق المكلّف فتخرج به عن السماحة المعتادة، ولا تبلغ حدّ الضرورة المتلفة للأبدان والأموال.

بعد معرفتنا لمعنى الحرج أصبح من اليسير معرفة معنى رفع الحرج.

---

(١) المحرّر الوجيز، ٤/ ١٦٧.

(٢) المنار، ٦/ ٢٧٠.



٣) معنى رفع الحرج:

لقد اختلفت عبارات السلف في بيان معنى رفع[١] الحرج، فعن ابن عبّاس رضى الله عنه يقول: فى قوله تعالى: ﴿ماجعل عليكم فى الدين من حرج﴾[٢]، بأنّه توسعة الإسلام ماجعله الله من التوبة والكفارات[٣].

وعن عكرمه قال: «الحرج: الضيق، لم يجعله ضيقا ولكن جعله واسعا»[٤][٥].

وعن مقاتل قال: «لم يضيق الدين عليكم، ولكن جعله واسعا لمن دخله، وذلك أنّه ممّا ليس فرض عليهم فيه، إلا وقد سيق إليهم عند الاضطرار فيه رخصة»[٦].

والذى نستخلصه من تفسيرات السلف لمفهوم رفع الحرج، أنّها جزئية

(١) إن المقصود بالرفع: هورفع الحرج الواقع، ومنع وقوع الحرج المتوقّع، وبناء عليه فالرفع المقصود هنا، لا يستدعى تقدم وضع.

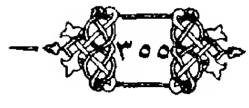
(٢) الحج ٧٨.

(٣) السيوطى: الدر المنثور، ٤/ ٣٧١.

(٤) قال الرازى فى معناه: «أنّه مايقدر الإنسان عليه فى حال السعة والسهولة، لا فى حال الضيق والشدّة، وأما أقصى الطاقة، فيسمّى جهدا لا وسعا، وقال: وغلط من ظنّ أن الوسع بذل المجهود».
التفسير الكبير ١٤/٧٩.
وقال الزمخشرى: «إن الوسع هو مايسع الإنسان، ولا يضيق عليه ولا حرج فيه، فالله لا يكلّف النفس إلا مايسع فيه طوقها ويتيسّر عليها دون مدى غاية الطاقة و المجهود».
الكشاف: ، ١/ ٤٠٨.

(٥) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ١٢/ ١٠٠.

(٦) السيوطى: الدر المنثور، ٤/ ٣٧٢.



تقتـصر على مواقع الرخص، وهذا يعـود لارتباطهم بالسياق الذى وردت فـيه كلمة الحرج فى القرآن الكريم.

وقد عرّفه علال الفاسى فقال: «هو أخذ الشارع بسياسة الرفق، التى تجلب الإنسان إلى الطاعة، بصفة تلقائية، وتحبّب إليه الشريعة فيطمئن إليها»[1].

والذى يفـهم من تعريف عـلال الفاسى: هو استـخدام الرفق فى تطـبيق أحكام الشريعـة، لأنّه يتّفق مع فطرة الإنسان فهـو مجبـول على ذلك، وإذا ما اتّبعنا هذا الطريق حصلنا على أمرين هما:

١) انقياد المكلّف إلى سلطان الشريعة بكل تلقائية وطواعية.

٢) ارتياحه واطمئنانه لها ممّا يضمن ديمومة التزامه بها والامتثال لأحكامها.

وفى الوقت نفسه، هو إشارة إلى التحذير من اتّباع سياسة التشديد، التى تؤدى إلى النفور من الشريعة والتحلّل منها، وهذا فى غاية الخطورة.

ومن خلال ماسبق طرحه حول مفـهوم رفع الحرج أستخلـص التعريف التالى:

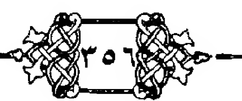
رفع الحرج: هو الأخـذ بالسماحـة والسعة من جـانب الشارع الحكيم فى تشريع الأحكام والتزام المكلّفين جانب الاعتدال والتيسير فى تطبيقها.

ثانيا: الأدلة على رفع الحرج:

إن المتّبع للأديان السابقـة يجد أن العبادة فيها لا تحـصل إلا على جسر من

---

(١) علال الفاسى: دفاع عن الشريعة، ٨٨ (المغرب: مطابع الرسالة سنة ١٩٦٦).



المشقّة التى تلحق الأنفس والأبدان وكذا تعذيبها، وكان الاعتقاد السائدبين أهلها يومئذ بأن طهارة الروح ونزاهة النفس، متوقّفة على مدى قوّة الألم الذى يلحق الجسم والنفس معا، وعن هذه العقيدة نشأ التيتل عند الهنادكة والرهبانية عند النصارى.

والذى أفضى بهم إلى هذا الوضع هو ما فرض عليهم فى دينهم من التكاليف الشاقة ، مثل قتل النفس، وقطع موضع النجاسة من الجلد والثوب، ومعاقبتهم على معاصيهم فى أبدانهم، وفرض خمسين صلاة فى اليوم والليلة، وصرف ربع المال للزكاة، وإلى غير ذلك ممّاأصابهم من الشدائد والمحن[1].

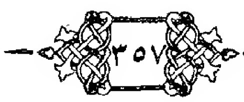
إن هذا الإصر الكبير، والحرج العظيم الذى شاع عن الأديان السالفة، قد وضع عن أمّة الإسلام، قال تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم و الأغلال التى كانت عليهم﴾[2]، وقال تعالى: **﴿ربّنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربّنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾**[3]، فالآيتان دالتان على أن الله سبحانه وتعالى لن يحمل أمّة محمد ﷺ على عهد أو عقد أو ميثاق لا تستطيعه ويشقّ عليها الإتيان به فضلا على عدم تحميلها ما لا طاقة لها به، وهو

---

(١) ابن عطية: المحرر الوجيز ٢/ ٣٩٢، انظر: الاصفهانى: تفسير القرآن، مخطوط الوجه، ٢٣٩ ـ البيضاوى: أنوار التنزيل ١/ ٤٥٢ ـ النسفى: مدارك التنزيل ١/ ٤٥٢ ـ الخازن لباب التاويل ١/ ٤٥٢ ـ الفيروزآبادى: تنوير المقباس ١/ ٤٥٢.

(٢) الأعراف: ١٥٧.

(٣) البقرة: ٢٨٦.



ماذهب إليه جمهور المفسرين[1].

والذى يترتّب على نفي مظاهر التشـديد عن هذه الأمة يعني حلول مظاهر التيـسير مـحلها، وهذا واضح في قوله تعـالي: مخاطبـا الرسول ﷺ ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾[2] ولا يتصوّر حصول الرحمة مع مظاهر التشديد، فدل هـذا على انتفـاء تلك المظاهر وارتفاعـها، ويؤكـد هذا قوله تعـالى: ﴿**لا يكلّف الله نفـسا إلا وسعـها**﴾[3] وأبعـد من هذا، أكـد القـرآن الكريم أن من أسـباب تفكك الأمم، وانـفراط عـقد نـظامهـا، هو إلحـاق الحرج بأفـرادها، وإدخالها فيما يوقعها فى الضيق والعنت، وانطلاقا منه حذّر الله سبحانه وتعالى الرسول ﷺ من هذا الأمـر، فقال: ﴿**ولو كنت فظّا غليظ القلب لا نفـضوا من حولك**﴾[4]، إن هذا الخطاب الموّجه للـرسول ﷺ كان هو القـاعدة التى بنيت عليها أحكام هذه الشـريعة والسمة البارزة التى تحكمهـا، والتى تتمثّل فى سلوك سبيل التيسير بالأحكام الشرعية وإبعادها عن الحرج و العنت حتّى تكون هذه الشريعـة ملائمة لأصـول الفطرة الإنسانية، والأدلة عـلى هذا قد تكاثرت وتظافرت حتّى بلغت مبلغ القطع واليقين، على أن الحرج مرفوع عن هذه الأمّة

(١) الطبرى: جامع البيان ٣/ ١٠٤- وانظر: ابن عطية: المحرر الوجيز ٢/ ٣٩٢
- أبو حيـان الأندلسى: البحر المحيط ٢/٣٦٩ ـ الأصـفهانى: تفـسير القرآن مـخطوط، الوجه ٢٣٩ ـ البيضاوى: أنوار التنزيل ١/ ٤٥٢ ـ النسفـى: مدارك التنزيل ١/ ٤٥٢ ـ الخازن: لباب التأويل ١/ ٤٥٢ ـ ابن عرفة: تفسيره ٢/٨١٨ ـ ٨١٩ ـ الفيروز آبادى: تنوير المقباس ١/ ٤٥٢.

(٢) الأنبياء: ٢١.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) آل عمران: ١٥٩.

فى دينها، قال الشاطبى: «إن الأدلة على رفع الحرج فى هذه الأمة بلغت مبلغ القطع»[1].

ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾[2].

نقل ابن عباس عن أبيه قوله فى تفسيره هذ الآية: **(يعنى من ضيق وجعل الكفارات مخرجا من ذلك)**[3]، ولقد ذهب جمهور المفسرين إلى أن الآية دالة على أن كل مايعرض للمكلّف من قصور فى الإتيان بالعزائم، أو الإخلال ببعضها فى الأداء، أو الخروج منها إلى غيرها دون موجب شرعى، أو الدخول فى المحرم دون سبب مبيح لذلك، قد شرع له مايعوّضه أو يزيل آثاره، وبناء عليه شرعت التوبة والرخصة والكفارات فى حقوق الله، والعقوبات والأروش والديات فى حقوق العباد[4].

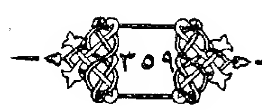
وفى الجملة فإن الآية دلّت بصفة العموم، على أن الحرج مرفوع عن جميع كليات الشريعة وقواعدها، وإن مايوجه منه فى بعض الجزئيات، لا يقدح فى عموم الكليات، أضف إلى هذا، فإنّنا لو تتبعنا نفى الحرج فى كل جزئية من أجزاء الشريعة، لانتفى منها الانقياد والإذعان لله سبحانه وتعالى، لأن هذا الأخير لا يحصل إلا بوجود بعض المشاق التّى يتمّ فى سياقها، اختبار مدى

(١) الموافقات، ١/ ٣٤٠، وانظر: المقرى: القواعد ٢/ ٤٣٢ ـ المازرى: شرح التلقين، مخطوط كتاب الأقضية.

(٢) الحج. ٧٨.

(٣) يحيى بن سلام: تفسير القرآن، مخطوط، الوجه ٤٣.

(٤) الطبرى ١٧/ ١٤٢ ـ وانظر: أبو حيان الأندلسى ٦/ ٣٩١ ـ البيضاوى: أنوار التنزيل ٤/ ٣٢٨ ـ النسفى: مدارك التنزيل ٤/ ٣٢٨ ـ الخازن: لباب التأويل ٤/ ٣٢٨ ـ الفيروز ابادى: تنوير المقباس ٤/ ٣٢٨ ـ الثعالبى: الجواهر الحسان ٣/ ٨٩ = ٩٠.



استجابة العباد لربّهم، قال رشيد رضا: «إنّما صرح فى هذه الآية بنفى الحرج من الدين كلّه، لأن سورة الحج من السور المكّية التى بيّنت أصول الإسلام وقواعده الكليّة، وهى تدل على أن القيام بما لابدّ منه من عزائم الأمور ليس من الحرج فى شئ[1]، بينما يرى الشيخ ابن عاشور أن نفى الحرج عن الدين هو من الوسائل المؤدية إلى تمكين مقاصد الشريعة من الوقوع والثبات فى الواقع والمجتمع، وهذا لا يحصل إلا بسهولة فى العمل بالفروع، والاستجابة للخطاب الشرعى، حيث يتحقّق للجميع قدر من السعادة، وهويؤدى واجب الامتثال لأوامر الله ونواهيه[2]

ومن الأدلة الواردة فى هذا الباب، قوله تعالى: ﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**﴾[3]، علّق الثعالبى على هذه الآية فقال: «جاء لفظ الآية على العموم، والشئ المذكور بقرب، هو أمر التيمم والرخصة فيه، وزوال الحرج فى تحمّل الماء أبداء»[4].

وذهب الشيخ رشيد رضا إلى أن الحرج الذى نفاه الله سبحانه وتعالى فى هذه الآية، هو قاعدة من قواعد الشريعة وأصل من أعظم أصول الدين فهو بذلك تبنى عليه وتتفرّع عنه مسائل كثيرة[5].

ولما كانت هذه الآية واردة بعد جملة من الأحكام الفقهية المتعلّقة بالطهارة

---

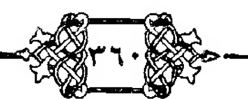
(١) المنار، ٦/٢٦٩.

(٢) التحرير والتنوير، ١٨/٣٤٩.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) الجواهر ا لحسان، ١/٤٤٩.

(٥) تفسير المنار، ٦/٢٦٩.



رأى الشيخ ابن عاشور، أن الحرج الوارد فى هذه الآية المقصود به أمران:

١) نفى الحرج الحسّى، والمتمثّل فى تكليفهم بطهارة الماء مع المرض.

٢) نفى الحرج النفسى المترتب على منعهم من الصلاة فى حال عجزهم عن استعمال الماء، لفقده أو لضرّ أو السفر.

وبناء عليه وجب إيجاد مسلك آخر، يوصلهم إليها والمتمثّل فى التيمّم، لأن الصلاة مظهر راحتهم واطمئنانهم[١].

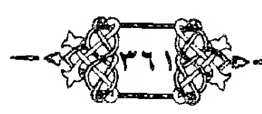
ورغم هذه العمومات الدالة على نفى الحرج، إلا أن الشريعة خصّت بعض الصور بالذكر، وذلك لوجود الحاجة الداعية للتأكيد عليها، منها قوله تعالى: **﴿ليس على الأعمى حرج ولاعلى الأعرج حرج، ولا على المريض حرجً ولا على أنفسكم أن تأكلو من بيوتكم﴾**[٢]، إن تخصيص هؤلاء الأفراد بالذكر فى نفى الحرج عنهم، يعود لعدم قدرتهم على القيام بالتكاليف، التى يشترط فى القيام بها الوسائل المفقودة لديهم، فتعذر عليهم أداؤها على الوجه المطلوب، قال ابن العربى: «إن الله سبحانه وتعالى قد رفع الحرج عن الأعمى، فيما يتعلّق بالتكليف الذى يشترط فيه البصر، وعن الأعرج فيما يشترط فى التكليف به المشى، ومايتعذر من الأفعال مع وجود الحرج، وعن المريض فيما يتعلّق بتكليف الذى يؤثر المرض فى استطاعته كالصوم وشروط الصلاة، وأركانها والجهاد ونحوه»[٣].

---

(١) التحرير والتنوير، ٧/ ١٣١.

(٢) النور: ٦١.

(٣) ابن العربى: أحكام القرآن ٣/ ١٣٩٣ تحقيق على محمد البجاوى (دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، ط. ١، ١٣٧٦/١٩٥٧- القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ١٢/ ٣١٣.



والظاهر أن الشريعة جارية علي رفع الحرج عن هؤلاء في كل ماتحملهم الضرورة إليه ويدفعهم العذر نحوه مع حصول النيّة لديهم فى الإتيان بالأكمل لولا وجود تلك الخوائل التى أفضت بهم إلى وقوع الأنقص منهم.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿**ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ماينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله**﴾[1]، علّق ابن عطية على هذه الآية فقال: «ليس على أهل الأعذار الصحيحة من ضعف أبدان أو مرض أو زمانة أو عدم نفقة إثم (إذا نصحوا) يريد بنياتهم وأقوالهم سرّا وجهرا»[2].

ولقد بين القرطبى عندما جاء إلى تفسير هذه الآية، بأن طبيعة نفى الحرج فى هذه المواقع وأمثالها ليست إلغاء لهذه التكاليف، وإنّما إسقاطها إلى بدل يليق بظروف المكلّف، وأحواله الاستثنائية، وهذا البدل تارة يكون فعلا، وتارة يكون غرما، حسب ماتقتضيه ظروف الحال، ولا فرق فى نظر القرطبى بين العجز من جهة القوة والعجز من جهة المال[3].

والمتتبع لفروع الشريعة وأصولها يلاحظ أنّها قد حرصت على نفى الحرج النفسى بالقدر الذى حرصت به على نفى الحرج الحسي، فلقد أخبر المولى عزّ وجل الرسول ﷺ أنّه لا يوجد حرج نفسي على المؤمنين فيما يقوم به من القضاء فيهم، وهذا فيه طمأنة للرسول ﷺ، ممّا لا يقدر على إدراكه وتلمّسه

(١) التوبة: ٩٢

(٢) المحرر الوجيز ٨/ ٢٥٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٢٢٦.

إلا بإخبار الوحى قال تعالى: ﴿ولا يجدون فى أنفسهم حرجاً ممّا قضيت﴾[1]، وبناء عليه فإنه كما رفع الإصر الحسّى عن المكلّفين، رفع عنهم الإصر النفسى كذلك، والذى تنفر منه طبائعهم، ولهذا كره إمامة العبد ومجهول النسب فإن الناس يتحرّجون من الاقتداء بمثل ذلك، وتحقيقا لهذا الجانب عملت الشريعة على إبقاء ماتقتضيه طبائع أكثر النّاس من ضمن فروعها، قال الدهلوى: «أن يبقى عليهم شئ ممّا تقتضيه طبيعة أكثرهم أو يجدون عند تركه حرجا فى أنفسهم كالسلطان، هو أحق بالإمامة، وصاحب البيت هو أحقّ بالإمامة والذى ينكح امرأة جديدة، يجعل لها سبعا أو ثلاثا ثم يقسم بين أزواجه»[2].

ولقد كان الرسول ﷺ حريصا على تجنّب كل ما يفضى إلى إيقاع حرج فى النفوس، واختلاف فى القلوب، وهذا ظاهر من قوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «لولا حدثان قومك بالكفر لنقضت الكعبة وبنيتها على أساس إبراهيم عليه السلام»[3].

ولما كانت إرادة الله سبحانه وتعالى قائمة على نفى الحرج عن المكلّفين فى عموم ماكلّفوا به، كان لزاما على العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء وخلفاء الله فى الأرض أن يتحلّوا بهذه الصفة وأن يكونوا على قدر كبير من السماحة والتوسعة، قال الجصاص: «لما كان الحرج هو الضيق، ونفى الله عن نفسه إرادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهر - الآية - فى نفى الضيق وإثبات التوسعة

(١) النساء، ٦٥.

(٢) حجة الله البالغة، ١/ ٣٢٣.

(٣) أخرجه البخارى: كتاب الحج، باب (فضل مكة وبنيانها ٢/ ١٥٦ - النسائى: كتاب مناسك الحج، باب (بناء الكعبة) ٥/ ٢١٤.

فى كل ما اختلف فيه من السمعيات، فيكون القائل بمايوجب الحرج و الضيق محجوجاً بظاهر هذه الآية»[1].

ويؤكد زروق هذا الكلام فيقول: «إن الفقيه يعتبر ما به يسقط الحرج»[2].

بعد أن عمل القرآن الكريم والسنة النبوية على جعل مفهوم رفع الحرج عن الأحكام الشرعية من المسلمات فى عقول المكلّفين ونفوسهم، أخذت السنّة الشريفة فى بيان أن الحرج ليس هو الواقع فى الشريعة، إنّما الحرج هو تلك الأخلاق السيئة والآداب المنحرفة التى يتعامل بها الناس، وعبّر الرسول ﷺ بصورة منها إشارة إلى عمومها، وهو مانلمسه فى قول أسامة بن شريك رضي الله عنه: «شهدت الأعراب يسألون النبى ﷺ، أعلينا حرج فى كذا؟ أعلينا حرج في كذا؟ فقال: «عباد الله وضع الله الحرج إلا من اقترض من عرض أخيه شيئا فذلك هو الحرج»[3].

ثالثا: الحرج بين أسباب الوقوع وموجبات الرفع:

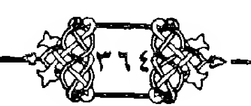
أ- أسباب وقوع الحرج:

لقد ثبت أنّه من عادة صاحب الشرع نفى الحرج عن أحكام الشريعة، وبناء عليه فإذا رأيت فيها الحرج لائحا ورسم المشقّة واضحا، فاعلم أن ذلك يعود إلى جملة من الأسباب نوردها فيما يلى:

(١) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٣٩١ ـ ٣٩٢، / ٣٥١ (استنبول: مطبعة الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٥هـ).

(٢) قواعد التصوف، ٣٦ (القاعدة ٥٥).

(٣) أخرجه ابن ماجه: كتاب الطبّ، باب (ما أنزل الله داء إلا وأنزل له شفاء) حديث رقم ٣٤٣٦، ٢/ ١١٣٧ الإمام أحمد ٤/ ٢٧٨.



١) التشدد في التزام الأحكام الشرعيّة، وحقيقته حمل النفس على الإتيان بالأشق من العبادات، وإلزامها بالسنن والآداب كالتزامها بالواجبات، وهذا ممّا لم يأمر به الشارع الحكيم، ومثاله كدوام الصيام والتبتل وترك التزوّج وهذا محل نهيه ﷺ عندما قال: «ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه»[١].

ومن هذا القبيل قول عائشة رضي الله عنها: «صنع رسول الله ﷺ شيئا فرخص فيه، فتنزّه عنه قوم، فبلغ النبي ﷺ فخطب فحمد الله ثم قال: «ما بال أقوام يتنزّهون عن الشئ أصنعه، فوالله إنّي لأعلمهم بالله وأشدّهم له خشية»[٢].

ويرى النووي أن في هذا الحديث نهيا عن التعمّق في العبادة وذمّا لأولئك الذين ينزّهون عن المباح شكا في إباحته[٣]، والظاهر من نصّ الحديث أن هؤلاء القوم، قد فهموا أن التزام الأشدّ الأثقل، هو الأجدى في بلوغ أسمى مراتب التقوى، ظانين بذلك أن مايفعله الرسول من اليسر والسهولة يعود لخصوصيته بالنبوة، فردّ ﷺ على هؤلاء موضّحا أن الطريق الأسلم والأليق، بدوام الأعمال واستمرارها هو اتّباع منهجه المتسم بالسماحة واليسر وهو الأحقّ بذلك لأنّه هو الأتقى من غيره، قال النووي: «إنّما يكون القرب إليه سبحانه وتعالى، والخشية على حسب ما أمر، لا بمخيّلات النفوس وتكلّف أعمال لم

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم كتاب الفضائل، باب (علمه ﷺ بالله تعالى وشدّة خشيته) حديث رقم ٢٣٥٦، ١٨٢٩/٢ ـ وفي رواية أخرى لمسلم: «ما بال رجال بلغهم عني أمر ترخصت فيه فكرهوه وتنزهوا عنه...».

(٣) شرح صحيح مسلم ١٠٧/١٥.

يأمر بها»[1].

والأمر لا ينحصر في هؤلاء الذين اختاروا طريق التشديد، إنّما الأمر يكمن في تعديه إلى غيره، إذا ما كان لهؤلاء من يقتدى بهم، أو كانوا من المعلمين أو من المسؤولين على أمور دينية، قال ولي الله الدهلوي: «إذا صار هذا المتشدّد معلّم قوم أو رئيسهم، ظنّوا أن هذا أمر الشرع ورضاه، وهذا داء رهبان اليهود والنصارى»[2].

٢) تعمّق الفقيه في نقل الأحكام الشرعيّة، قال وليّ الله الدهلوي:

«وحقيقته أن يأمر الشارع بأمر وينهى عن شئ، فيسمعه رجل من أمته ويفهمه حسب مايليق بذهنه، فيعدى الحكم إلى مايشاكل الشئ بحسب بعض الوجوه، أو بعض أجزاء العلة، أو إلى أجزاء الشئ، ومظانّه ودواعيه وكلما اشتبه عليه الأمر لتعارض الروايات، التزم الأشدّ ويجعله واجبا ويحمل كل ما فعله النبي ﷺ على العبادة، والحقّ أنّه فعل أشياء على العبادة، فيظنّ أن الأمر والنهي شملا هذه الأمور فيجهر بأن الله تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا[3].

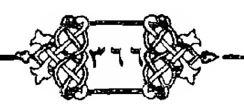
٣) تجاهل الفقيه أعراف الناس وأحوالهم وعدم اعتبارها[4] في تقرير

(١) م، ن، ١٥/١٠٧.

(٢) حجة الله البالغة، ١/ ٣٥٠.

(٣) حجة الله البالغة، ١/٣٤٩.

(٤) قال رشيد رضا: وقد كثرت الدواهي في آراء الفقهاء الاجتهادية، الذين يجهلون أمر العامّة، ورحم الله من قال: الفقيه هو المقبل على شأنه العارف بأهل زمانه» ـ تفسير المنار، ٦/ ٢٧١.



الأحكام، مع العلم أن جانبا من ا لأحكام يتأ ثر بتغير الزمان والمكان، ممّا يلحق مشقّة بالمكلّفين، إذا لم يراع لهم هذا الجانب، قال ابن عابدين[1]: «كثيرا من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغيّر عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولا للزم عنه المشقّة والضرر بالناس، وتخلفت قوانين الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد»[2]، وقد أكد رشيد ر ضا هذا الجانب فقال: «فالرجوع إلى العرف فيما يشقّ على النّاس وما لا يشقّ عليهم ضرورى لابدّ منه، وهولا يعرف إلا بمعاشرة الناس وتعرف شؤونهم وأحوالهم»[3].

ب ـ موجبات رفع الحرج:

لقد سبق أن عرفنا أن الحرج منفى تعلّقه بالأحكام الشرعيّة، وهذا مردّه للموجبات الآتية:

١) إن الشريعة جاءت لإقامة مصالح الناس وتحقيق سعادتهم الدنيوية والأخروية وبناء عليه فإن كل أمر يفضى إلى إبطال هذه الغاية، أو الإخلال بها هو مدفوع عن الشريعة، ولما كان الحرج ذلك شأنه، فإن الشريعة دلّت على رفعه عن أحكامها وتصرّفاتها.

---

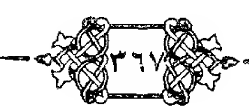
(١) هو محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي، ولد سنة ١١٩٨ هـ، فقيه حنفي، له تصانيف كثيرة منها: «رد المحتار على الدر المختار»

« نسمات الأسحار» يشرح فيه «المنار» في أصول الفقه للنسفي وغيرها/ كثير، توفى رحمه الله سنة ١٢٥٢هـ.

المراغي: الفتح المبين ٣/ ١٤٧ ـ وانظر: معجم المؤلفين، ٩/ ٧٧.

(٢) ابن عابدين: رسائل ابن عابدين، ٢/ ١٢٥ (القاهرة).

(٣) تفسير المنار، ٦/ ٢٧١.



٢) الخوف من حصول العنت وتطرق الخلل إلى أجسام المكلّفين وعقولهم وأمـوالهم وأحوالهم، ممّا يفـضى بهم فى نهـاية الأمر إلى الانقطاع عن مـعظم التكاليف إن لم يكن كلّهـا وقد نبّه الرسـول ﷺ على ذلك فقـال: «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهرا أبقى»[١]،

وعلّق الشاطبى على هذا فقال: «الخوف من الانقطاع من ! لطريق وبعض العبادة، وكـراهة التكليف وينتظم تحت هذا المعنى، الخوف من إدخـال الفساد عليه فى جسمه أوعقله أوماله أو حاله»[٢].

٣) الخوف من التقـصير فى الأعمال المناطة بالمكلّف إذا مـا تزاحمت عليه الأعمال والوظائف، بين مـطلوباته الدنيوية والأخروية، قال الشـاطبى: «فربّما كان التوغّل فى بعض الأعمال شاغلا عنـها وقاطعا بالمكلّف حولها، وربّما أراد الحمل للطرفين على المبالغة فى الاستقصاء فانقطع عنهما»[٣].

٤) حماية الـنفس من تراكم آثار المشقّة والعنت عليها إذا مـا تعمّقت فى بعض الأشيـاء وتشدّدت فـيهـا ممّا يفضى بها إلى التـقاعس عن واجـباتهـا تجاه خالقها، قال تعالى: ﴿**لو يطيعكم فى كثير من الأمر لعنّتم**﴾[٤].

رابعا: وجوه رفع الحرج:

إن مســالك رفع الحرج عن الأحكام الشرعـيّة وتصرّفات الشريعـة عديدة ونجملها فيما يلى:

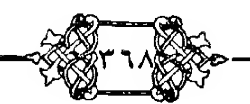
---

(١) أخرجه الإمام أحمد، من حديث أنس بن مالك، ٣/١٩٩.

(٢) الموافقات، ٢/١٣٦.

(٣) م، ن ٢/١٣٦.

(٤) الحجرات: ٤٩.



١) وضع جميع الإصر والتكاليف الثقيلة التى كانت على الأمم السابقة، وذلك رأفة بهذه الأمة، وتسهيلا لأمر دينها، وبناء عليه فإن الشريعة أبطلت كثيرا من الأحكام التى أوجبها الله على الأمم السابقة، مثل قتل النفس لصحة التوبة من أحدهم، واشتراط الصلاة فى المسجد، ودفع ربع المال فى الزكاة، كما حرّم على الرجل قربان زوجته ليلة الصيام، إذا مانام واستيقظ قبل طلوع الفجر فمثل هذا التصرّف قد رفع عن هذه الامّة قال تعالى: **﴿أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾**[1]، وفى الجملة فإن كل حكم تضمّن إصرا فهو مدفوع عن هذه الشريعة، قال تعالى: **﴿ويحلّ لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم﴾**[2]، وقال أيضا: **﴿ربّنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربّنا ولاتحملنا ما لا طاقة لنا به﴾**[3].

٢) ما حمل من التصرّفات على الجواز مع اقتضاء أصلها الكلّى المنع مطلقا دون التوقّف على عذر، وذلك تخفيفا وتسهيلا على المكلّفين ورفعا للحرج عنهم، فيما تقتضيه حوائجهم فى الأحوال العادية، ويطلق الأصوليون على هذا النوع «بالمشروع على خلاف القياس» ومثال هذا السلم، الذى استثنى من بيع ما ليس عند الإنسان الذى ورد فيه النهى «نهى ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان»[4]، ومن هذا القبيل أيضا المثال الذى ساقه المازرى فقال:

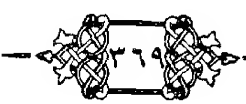
قد علم أن الشرع ورد بالنهى عن المزابنة وعن بيع التمر بالرطب، وقد

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) الأعراف: ١٥٧.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) أخرجه البخارى: كتاب البيوع، باب (بيع الطعام قبل أن يقبض، وبيع ما ليس عندك) ٣/٣٣، ابن ماجه: كتاب التجارات، باب (النهى عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن) حديث رقم ٢١٨٧، ٢/٧٣٨.



حصل في شراء العرية هذا المعنى، وهو بيع التمر بالرطب الذى فى معنى المزابنة وفيه أيضا التفاضل، والتفاضل فى التمر قد حرّمه الشرع، ونبّه على علّة منع الرطب بالتمر بقوله: «أينقص الرطب إذا جفّ» قالوا: نعم، قال فلا إذا»[1]، وعلم أيضا أن بيع الطعام بالطعام نسيئة لا يحل، وقد حصل هنا هذا الممنوع، لأنّه يستلم الرطب، و يدفع عوضه تمرا يابسا عند الجذاذ فهذه وجوه من التحريم تصوّرت فى شراء العرية، ومع هذا أرخص الشرع فيها لمعنى أخرجها عن أصولها[2].

ومثل هذا الإجارة، فهى مستثناة من أصل بيع المعدوم وهو باطل شرعا، وسبب ذلك يعود لانعدام محل العقد وقت التعاقد، ونظرا لمسيس الحاجة إليها وحصول الحرج بمنعها أجيزت على خلاف أصلها، حيث قال تعالى: «فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهنّ»[3] وقوله ﷺ: «ومن استأجر أجيرا فليعطه أجره»[4].

٣) تشريع الرخص[5] فى محل الأعذار الموجبة لذلك حملا للمكلّفين على جهة التيسير، ونفيا للحرج المترتّب عن المشقّة غير المعتادة التى قد تلحقهم

---

(١) سبق تخريجه ٣٤٠

(٢) شرح التلقين، مخطوط، الوجه ٦٥.

(٣) الطلاق: ٦٥.

(٤) أخرجه البخارى: كتاب الإجارة، باب (إثم من منع أجر الأجير) ٣/ ٥٠، ونصّه كما جاء فى البخارى «قال الله ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، رجل أعطى بى ثم غدر، ورجل، باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره».

(٥) عرفّها عبدالله بن سليمان الجوهرى فقال: «الرخصة تغير الحكم من الصعوبة إلى السهولة لعذر مع قيام السبب لحكم الأصل» ـ المواهب السنية بهامش الأشباه و النظائر للسيوطى ١٠٩.

إذا ما التزموا بالعزائم فى تلك المواقع، قال الإمام الشاطبى: «إن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلّف ورفع الحرج عنه حتّى يكون من ثقل التكاليف فى سعة واختيار»(١).

ولقد دلّت الأ دلة عموما وخصوصا على مشروعيّة الرخص من ذلك قوله تعالى: ﴿فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا إثم عليه﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾(٣)، وقوله: ﴿فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾(٤) وقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾(٥) وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدّة من أيّام أخر﴾(٦) وقوله ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيّبا﴾(٧)، وتؤكد السنّة المطهرة هذا الأمر، من خلال قوله ﷺ: «إن الله يحبّ أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته»(٨)، قال ابن عمر تعليقا على الحديث: «ومن لم يقبل رخصة الله كان عليه الإثم مثل جبال عرفة»(٩)، ومن هذا القبيل قوله ﷺ: «ليس من البر الصوم فى السفر»(١٠)، وعلّق الأبيى على هذا الحديث فقال: «أي ليس البر الكامل الصيام فى السفر بل الفطر أيضا، لأنه سبحانه يحبّ أن تؤتى

(١) الموافقات، ٣٠٨/١ ـ ٣٠٩.

(٢) البقرة: ١٧٢. (٣) الأنعام: ١٢٠.

(٤) المائدة: ٤. (٥) النساء: ١٠٠.

(٦) البقرة: ١٨٤. (٧) المائدة: ٦.

(٨) أخرجه الإمام أحمد: حديث ابن عمر، ١٠٨/٢.

(٩) ابن حجر: فتح البارى، ١٨٣/٤.

(١٠) أخرجه البخارى: كتاب الصوم، باب (قول النبى ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر، ليس من البر الصوم فى السفر) ٢٣٨/٢ ـ مسلم: كتاب الصيام، باب (جواز الصوم والفطر فى شهر رمضان للمسافر) حديث رقم ١١١٥ ٧٨٦/١.



رخصه»[1].

وعلّق الشاطبى على هذه الأدلة فقال: «ما ثبت من مشروعية الرخص وهو أمر مقطوع به، وممّا علم من دين الأمة ضرورة، كرخص القصر والفطر والجمع وتناول المحرّمات، والاضطرار، فإن هذا نمط يدل قطعا على مطلق رفع الحرج والمشقة»[2].

وإذا تأملت وجدت أن تشريع الرخص فى محل العزائم، يعود إلى عظم المصلحة التى تستند إليها تلك الرخص، أو لحصول المقصود منها، مايحصل من العزيمة لكن مع سهولة وتخفيف، قال ابن حجر: «إن الأخذ بالعزيمة فى موضع الرخصة تنطع كمن يترك التيّمم عند العجز عن استعمال الماء، فيفضى به استعماله الى حصول ضرر[3]».

٤) ما أبيح أو شرع توسعة على العباد، مع وجود ما قد يعارضه من النصوص ومثال ذلك قوله تعالى: **﴿يا أيّها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم﴾**[4]، وقوله تعالى: **﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم﴾**[5]، ويلحق بهذه النصوص ما دلّ على إباحة التمتّع بجميع أنواع الملاذ ما لم تكن حراما وهو ما رسمه علماؤنا فى قواعدهم فقالوا: الأصل فى الأشياء الإباحة ما لم تثبت حرمتها بدليل، فهذه النصوص والقواعد ومايدخل تحتها قد

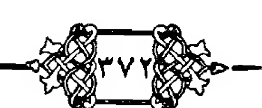
(١) الآبى: إكمال المعلم ٣/ ٢٤٧ (مصر: مطبعة السعادة، ط. ١، ١٣٢٨هـ) وانظر: يوسف السنوسى: مكمل إكمال ٣/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٢) الموافقات: ٢/ ١٢٢.

(٣) فتح البارى، ١/ ٩٤-٩٥.

(٤) البقرة: ١٧٢.

(٥) البقرة: ١٩٨.



يعارض بقوله تعالى: ﴿وماخلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها، لا نسألك رزقا نحن نرزقك﴾[2]، فالمتأمل فى هذه النصوص يجد أن إباحة الطيبات والسعى فى طلب الرزق والتمتع بالملاذ، هو من باب التوسعة على الناس حتّى ينالوا حظوظهم ومآربهم إلى جانب عبادتهم لربّهم.

خامسا: ضوابط رفع الحرج:

إن رفع الحرج بالرغم من أنّه مقصد شرعي مقطوع به إلا أنّه يخشى عليه من عاقبة هجوم المتربصين بالدين، فيسعون تحت اسمه إلى إسقاط بعض التكاليف والتقصير فى البعض الآخر، ولكنّ علماءنا الأجلاء تنبّهوا لهذه المسألة فرسموا ضوابط يتمّ بواسطتها إدراك الحرج الواجب الرفع من غيره، وهذه الضوابط تتمثّل فيما يلى:

إن الحرج إذا كان لازما للفعل ولا ينفك عنه، لا يسقط الفعل، كالحرج الواقع من قتل النفوس فى الجهاد، فلا يتصوّر أداء فريضة الجهاد، دون حصول إتلاف بعض النفوس، فإن أي وجه لرفع مشقّة القتل فى الجهاد نتيجته هى إبطال فريضة الجهاد حتما، قال المقرى: «الحرج اللازم للفعل لا يسقطه، كالتعرض إلى القتل فى الجهاد لأنّه قدر معه»[3].

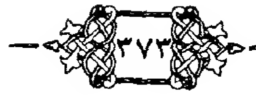
٢) إن الحرج إذا كان منفكا عن الفعل وغير لازم له ينظر فيه من ثلاثة

---

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) طه: ١٣٢.

(٣) القواعد ٣٢٦/١، وانظر: القرافى: الفروق ١١٨/١-١١٩.



وجوه:

أ- إذا كان الحرج غالبا أفضى إلى إسقاط الفعل، كإسقاط الغسل عند خوف التلف ودليل هذا قوله ﷺ في شأن الرجل الذى أصيب بجرح فى رأسه وكان عليه غسل، فأمره أصحابه بالغسل فاغتسل فمات «قتلوه قتلهم الله، أو لم يكن شفاء العى السؤال»[1].

ب- إذا كان الحرج قليلا لا يسقط الفعل، قال المقرى: «وإن كان - أي الحرج- فى الدنيا كبيع الماء بغير غبن ولا فحشٍ لم يسقطه»[2].

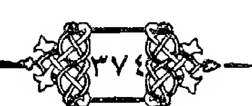
جـ- وماكان من الحرج بين المرتبتين فهو ملحق بماهو أقرب إليه من تلك المراتب فيأخذ حكمها.

٣) إن الحرج لا يلغى الفعل وإنّما يسقطه إلى بدل هو أخفّ منه فى الأداء، كإسقاط الصوم على المسافر والمريض، وغيرهما، من الأداء إلى القضاء وإسقاط الوضوء إلى التيمّم عند حصول الأعذار، وإسقاط قراءة الفاتحة إلى الذكر فى الصلاة لمن لا يقدر عليها، قال ولى الله الدهلوى: «إذا منع من المأمورية مانع ضرورى وجب أن يشرع له بدل يقوم مقامه، لأن المكلّف حينئذ بين أمرين إمّا أن يكلّف به مع ما فيه من المشقّة والحرج، وذلك خلاف موضوع الشرع، وإما أن ينبذ وراء ظهره بالكلية فتألف النفس بتركه، وتسترسل مع إهماله»[1].

(١) أخرجه ابن ماجة: كتاب الطهارة، باب (فى المجروح تصيبه الجنابة فيخاف على نفسه إن اغتسل) ١٢٩/١.

أبو داود: كتاب الطهارة، باب (فى المجروح يتيمّم) حديث رقم ٣٣٦، ٢٣٩/١.

(٢) القواعد ٣٢٦/١- وانظر: القرافى: الفروق ١١٨/١ ـ ١١٩.



٤) ليس كل حرج موجب للترخيص، لأن وجوه الحرج كثيرة ومتعدّده، وتتبع ذلك بالرخص يقضى على معنى الامتثال والانقياد بفقد مناطه وهو العناء قال ولى الله الدهلوى:

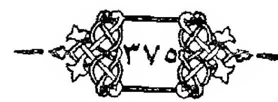
ليس كل حرج يرخّص لأجله، فإن وجوه الحرج كثيرة، والرخصة فى جميع ذلك تفضي إلى إهمال الطاعة والاستقصاء فى ذلك ينفى العناء ومقاساة التعب، وهو المعرف للانقياد للشرع واستقامة النفس، فاقتضت الحكمة أن لا يدور الكلام إلا على وجوه وقوعها وعظم الابتلاء بها قولا سيما فى قوم نزل القرآن بلغتهم، وتعيّنت الشريعة فى عاداتهم، ولا ينبغى أن يجاوز من ملاحظة كون الطاعة مؤثرة بالخاصية متى ما أمكن ولذلك شرع القصر فى السفر، دون الأكساب الشاقة، ودون الزراع والعمال، وجوز للمسافر المترفه ماجوز لغير المترفه[٢].

٥) إن رفع الحرج فى عموم المكلفين آكد منه فى خصوصهم، وبناء عليه فإن مايرخص فيه للأفراد من الأفعال لاقتضاء الضرورة، يرخص فى مثله للعموم لاقتضاء الحاجة، ولقد ساق الجوينى مثلا لذلك قال فيه:

إن الحرام إذا طبق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلا ، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التى فرعاها فى إحلال الميتة فى حقوق آحاد الناس، بل الحاجة فى حق الناس كافّة تنزل منزلة الضرورة فى حقّ الواحد المضطر، فإن الواحد المضطر، لو صابر ضرورته، ولم يتعاط

(١) حجة الله البالغة ١/ ٢٩٨.

(٢) م،ن ١/ ٣٠٠.



الميتة لهلك، ولــو صابر الناس حاجتهم، وتعـدوها إلى الضرورة، لهلك الناس قاطبة فى تعدّى الكافّة الحاجة من خـوف الهلاك، مافى تعدّى الضرورة فى حق الآحاد[1].

٦) إن قـصد الشـارع فى رفع الحـرج متّجـه نحـو الكليـات أكثـر منه فى الجزئيات لذلك تجد بعض التكاليف الجزئية، رغم مـا فيها من الحرج، لم تشرع لهـا رخصـا، قال الإمـام الشـاطبى: «إن رفع الحرج مـقـصود للشـارع فى الكليات، فلا تجد كلية شرعية مكلّفا بهـا وفيها حرج كلّى أو أكثرى البتة، وهو مقتضى قوله: ﴿**وماجعل عليكم فى الدين من حرج**﴾[2]، ونحن نجد فى بعض الجزئيات النوادر حـرجا ومشقّة ولم يشرع فـيه رخصة تعريفـا بأن اعتناء الشارع إنّما هو منصرف إلى الكليات»[3].

النتائـــــــج:

من خلال ما سبق نستخلص النتائج التالية:

١) إن الشريعـة قد عملت على المحافظة على اتصـاف أحكامها بالســماحة واستـمرار هـذا الوصف وديمومتـه، وإن وقع من العوارض الزمـانية والمكانـية والحاليـة مايعرضــه للانخرام، انفتح له باب الـرخصة فى الأحكام حـفاظا على ذلك الوصف.

(١) الجوينى الغياثى لوحة ٧٤٢، وانظر: المازرى : شرح التلقين، مخطوط الوجه ٦٥.
(٢) الحج: ٧٦.
(٣) الموافقات ١/ ٣٥٢.

٢) إن الأحكام المقرّرة فى الشـريعة بنيت على التيسـير ورفع الحرج، نظرا إلى غالب الأحـوال التى يمرّ بها المكلّفون، ولهذا تجـدها تعمد إلى تغـيير الحكم من الصعوبة إلى السهولة فى الأحوال العارضة للأمة أو الأفراد، وبناء على هذا قرّر الفقهاء قاعدة جليلة هى: «المشقّة تجلب التيسير»[١].

٣) قال الإمام ابن عاشور: «إنها لم تترك للمـخاطبين بها عذرا فى التقصير فى العمل بها، لأنّها بنيت على أصول الحكمـة والتعليل والضبط والتحديد قال تعالى: ﴿ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾[٢]، وقال: ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون﴾[٣][٤].

(١) السيوطى: الأشباه والنظائر

(٢) المائدة: ٥٢.

(٣) البقرة: ١٣٧.

(٤) مقاصد، ١٢٤

رَفْعُ
عبد الرَّحمن النَّجْدي
أسكنه الله الفردوس

الخاتمة

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الخاتمــة

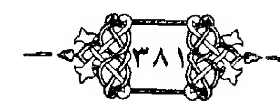
فى الأخيـر أظن أننّى قد أتيت على المقصـود من الموضوع وقد بذلت فـيه غاية المجـهود، وبهذا أكون قـد ساهمت مساهمـة متواضعـة فى بناء صرح هذا العلم، الذى أقام علماؤنا قواعده وأسّسوا بنيانه وأركانه.

ولا أدّعى فى عملى الكمال، بل هو عمل بشرى سمته النقصان، ومعرّض للخطأ والزلل فى كل فكرة وعـبارة بخطهـا براعه، وطالـب علم مازال يحـتاج لكثير من النصح والتبصير بعيوبه.

ومن خلال فترة البحث التى قضّيـتها مع هذا الموضوع أجمع شوارده وألمّ أطرافه، وأسـتخرج أصـوله وفروعه، و أحـرّر معانـيه وأفكاره، وأرتّب أبوابه وفـصوله، اسـتـخرجت مـجـموعـة من النتـائج الخـاصّة والعامّة، فـأودعت الخاصّةمنهـا كلا فى بابها، وتركت العامّة إلى الخـاتمة، وتنحصر النتائج الـعامة فيما يلى:

١) إن الإنسان الذى أوكلت له الخلافة فى الأرض وعمارتها، ليس بإمكانه إنكار التطوّر الذى يطبع الحـياة الدنيوية، ولهـذا فهو مطالب بالانسـجام معـها شرط المحـافظة على دينه، والذى يضمن هـذا التلازم بين التطوّر وبقـاء تعاليم الدين قائمة فى النفوس، هو وجود جانب ثـانى فى الإنسان نفسه يطبعه الدوام والثبـات، وهوما تمثّله الفطرة والوازع اللذان يعتبـران أسس المقاصد الشـرعية، وبهذا تكون تلك المقاصد جنة للمكلف فى الاعـتصام بدينه من منعطفات ذلك التطوّر.

٢) توسيع البحث وتكشيفه فى مجال أصـول المقاصد، وميادين تطبيـقها،



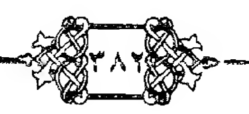
وذلك للانتقال بها من المجال الفقهى وتعليل الأحكام الذى انحصرت فيه زمنا طويلا إلى نطاق الدراسات الاجتماعية والأخلاقية والنفسية وغيرها من الدراسات الإنسانيّة.

٣) تعتبر الحرية حقا معنويا ضروريا لكل شخص التمتّع به، لأنه بفقده يصير معدوم الإرادة، مسلوب الشخصية، ومن ثمّ حرص الإسلام على توفيرها لكل فرد من أفراد الأمّة، فهو بذلك جعلها ضمن الكفّارات فى كثير من الأفعال، ومصاريف الزكاة، ومن أفضل أعمال البر، وانطلاقا من هذا الحرص الذى أظهرته الشريعة على إقامة الحرية، كان جديرا بنا اعتبارها ضمن كليات الضرورى.

٤) إن اعتبار الأفعال والحكم عليها من جانب الشرع راجع إلى مآلها فى الواقع، وذلك بالنظر إلى مقدار المصلحة التى يجلبها، ومقدار المفسدة التى يدرؤها، وكذلك بالنظر إلى ما إذا كان يترتّب عن ذلك الفعل ضرر للغير أم لا، وبناء عليه، فإن المجتهد لايقدم على الحكم على أي فعل كان بالإقدام أو بالإحجام، حتّى يعرف ما يؤول إليه ذلك الفعل فى الواقع.

٥) يجب على المجتهد فى اجتهاده، و المفتى فى فتواه، والقاضى فى قضائه، النظر إلى ماتحققّه الأحكام الصادرة عنهم من مصالح عامّة وخاصّة مشروعة وماتدفعه من مفاسد عن المجتمع والأفراد على السواء.

٦) إن السماحة من أعظم الأوصاف للشريعة، وإن التيسير فى أحكامها وتصرّفاتها أمر مقطوع به، فكل ما يؤدى إلى إلغاء ذلك الوصف، أو إقصائه من بعض أجزاء الشريعة دون سبب شرعى معقول، فهو ملغى ولا اعتبار له.



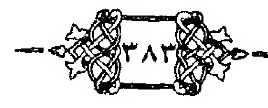
٧) لقد اتّفق منقـول الشريعة ومعقـولها على أن الحرج مرفـوع عن جميع تصرّفاتهـا، ومن ثمّ فكل ما يفضى إلى إيقـاعه يعتبر تصـرّفا باطلا، إلا بدليل شرعى يقوم على صحّة ذلك العمل.

٨) تعتـبر المقاصـد العامّة للشريعـة الإسلاميـة، هى المرجع الأساسى عند فقـدان النصّ فى المسائل والوقائع المسـتجدة، وعلى المجتـهدوالفقيـه والقاضى اعتمادها فى استنباط أحكامهم، شريطة أن تتّفق تلك الأحكام مع روح التشريع وأهدافه العامّة، وأحكامه الأساسية

٩) تعتبر المقاصد الشرعية من وسائل الترجيح التى لا غنى للمجتهد عنها، فهـو يحتاج إليـها للخروج من التـعارض الذى يقع بين الكليات والجـزئيات فى الفروع والأحكام، وذلك عند انعدام المرجحات النقليه الصريحة.

١٠) تعين على ضبط مدلولات الألفاظ وصيانتها عمّا يزاحمها من المعانى وتحـديد المقـصود الـشرعى منـها، كـمـا تعين على فـهم المراد من النصـوص واستخـراج معانيهـا وتفسيرها الـتفسير الـذى يليق بتطبيقهـا على الوقائع التى سيقت لأجلها.

١١) إن المقاصـد العامّة للـتشريع، هـى من السعـة والشمول مـايجعلـها تستوعب جـميع المصالح الإنسانية الدنيـوية والأخروية معا، مهمـا امتد بالناس الزمن، فـهى ثابتـة لا تتبـدل، وإنّمـا الذى يتبـدل هو الحكم الفـرعى الظنّى، لاسيما الأحكام التى مبناها المصالح المرسلة، وأعراف الناس، ومن ثمّ فالمقاصد العامّة هى المرجع الأبدى لاستـيفاء مايتـوقّف عليه التشريع والإفتـاء والقضاء، والله أعلم.



رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

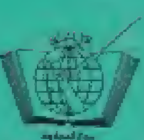
الفهرس

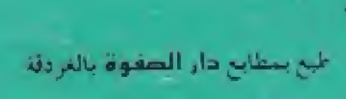
رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رقم الإيداع ٧٠٨٧/١٩٩٦
I. S. B. N.
977 - 5353 - 13 - 0

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس




طبع بمطابع دار الصفوة بالغردقة